اقبالیات (اردو)

شمارہ نمبر ۱، ۳	جنوری/ جولائی ۲۰۱۵ء	جلد نمبر ۵۶

اسرار خودی نمبر

یہ رسالہ اقبال کی زندگی، شاعری اور فکر پر علمی تحقیق کے لیے وقف ہے اور اس میں علوم و
فنون کے ان تمام شعبہ جات کا تنقیدی مطالعہ شائع ہوتا ہے جن سے انھیں دلچسپی تھی،
مثلاً: اسلامیات، فلسفہ، تاریخ، عمرانیات، مذہب، ادب، آثاریات وغیرہ۔

سالانہ: دوشمارے اقبالیات (جنوری، جولائی)   دوشمارے *Iqbal Review* (اپریل، اکتوبر)
ISSN: 0021-0773

بدل اشتراک

پاکستان (مع محصول ڈاک)	فی شمارہ: -/۳۰۰ روپے	سالانہ: -/۱۰۰۰ روپے
بیرون پاکستان (مع محصول ڈاک)	فی شمارہ: ۶ امریکی ڈالر	سالانہ: ۲۰ امریکی ڈالر

☆☆☆

تمام مقالات اس پتے پر بھجوائیں

اقبال اکادمی پاکستان
(حکومتِ پاکستان)
چھٹی منزل، ایوانِ اقبال، ایجرٹن روڈ، لاہور

Tel: [+92-42] 36314-510
[+92-42] 99203-573
Fax: [+92-42] 3631-4496
Email: info@iap.gov.pk
Website: www.allamaiqbal.com

مندرجات

دیباچہ

یہ وحدت وجدانی یا شعور کا روشن نقطہ جس سے تمام انسانی تخیلات و جذبات وتمنیات مستیز ہوتے ہیں یہ پُر اسرار شے جو فطرت انسانی کی منتشر اور غیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بندی۔ یہ ''خودی'' یا ''انا'' یا ''میں'' جو اپنے عمل کے رو سے ظاہر اور اپنی حقیقت کے رُو سے مضمر ہے جو تمام مشاہدات کی خالق ہے مگر جس کی لطافت مشاہدہ کی گرم نگاہوں کی تاب نہیں لاسکتی کیا چیز ہے؟ کیا یہ ایک لازوال حقیقت ہی یا زندگی نے محض عارضی طور پر اپنی فوری عملی اغراض کے حصول کی خاطر اپنے آپ کو اس فریب تخیل یا دروغ مصلحت آمیز کی صورت میں نمایاں کیا ہو؟ اخلاقی اعتبار سے افراد و اقوام کا طرز عمل اس نہایت ضروری سوال کے جواب پر منحصر ہے اور یہی وجہ ہے کہ دنیا کی کوئی قوم ایسی نہ ہوگی جس کے حکماء وعلماء نے کسی نہ کسی صورت میں اس سوال کا جواب پیدا کرنے کے لیے دماغ سوزی نہ کی ہو۔ مگر اس سوال کا جواب افراد واقوام کی دماغی قابلیت پر اس قدر انحصار نہیں رکھتا جس قدر کہ ان کی افتادطبیعت پر۔ مشرق کی فلسفی مزاج قومیں زیادہ تر اسی نتیجے کی طرف مائل ہوئیں کہ انسانی انا محض ایک فریب تخیل ہے اور اس پھندے کو گلے سے اتار دینے کا نام نجات ہے۔ مغربی اقوام کا عملی مذاق ان کو ایسے نتائج کی طرف لے گیا جس کے لیے ان کی فطرت متقاضی تھی۔

ہندو قوم کے دل و دماغ میں عملیات ونظریات کی ایک عجیب طریق سے آمیزش ہوئی ہے اس قوم کے موشگاف حکمائے قوت عمل کی حقیقت نہایت دقیق بحث کی ہے۔ اور بالآخر اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ انا کی حیات کا یہ مشہود تسلسل جو تمام آلام ومصائب کی جڑ ہے عمل سے متعین ہوتا ہے۔ یا یوں کہیے کہ انسانی انا کی موجودہ کیفیات اور لوازمات اس کے گذشتہ طریق عمل کا لازمی نتیجہ ہیں اور جب تک یہ قانون عمل اپنا کام کرتا رہی گا وہی نتائج پیدا ہوتے رہیں گے۔ انیسویں صدی کے مشہور جرمن شاعر گوئٹے کا ہیرو فاؤسٹ جب انجیل یوحنا کی پہلی آیت میں لفظ کلام کی جگہ لفظ عمل پڑھتا ہے'' (ابتدا میں کلام تھا۔ کلام خدا کے ساتھ

کلام ہی خدا تھا)'' تو حقیقت میں اس کی دقیقہ سن نگاہ اسی نکتے کو دیکھتی ہے جس کو ہندو حکماء نے صدیوں پہلے دیکھ لیا تھا۔ اس عجیب و غریب طریق پر ہندو حکماء نے تقدیر کی مطلق العنانی اور انسانی حریت یا بالفاظ دیگر جبر و اختیار کی گتھی کو سلجھایا اور اس میں کچھ شک نہیں کہ فلسفیانہ لحاظ سے ان کی جدت طرازی داد و تحسین کی مستحق ہے اور بالخصوص اس وجہ سے کہ وہ ایک بہت بڑی اخلاقی جرأت کے ساتھ ان تمام فلسفیانہ نتائج کو بھی قبول کرتے ہیں جو اس قضیہ سے پیدا ہوتے ہیں۔ یعنی یہ کہ جب انا کی تعیین عمل سے ہے تو انا کے پھندے سے نکلنے کا ایک ہی طریق ہے وہ ترک عمل ہے۔ یہ نتیجہ انفرادی اور ملّی پہلو سے نہایت خطرناک تھا اور اس بات کا متقضی تھا کہ کوئی مجدد پیدا ہو جو ترک عمل کے اصلی مفہوم کو واضح کرے۔ نبی نوع انسان کی ذہنی تاریخ میں سری کرشن کا نام ہمیشہ ادب و احترام سے لیا جائے گا کہ اس عظیم الشان انسان نے ایک نہایت دلفریب پیرائے میں اپنے ملک وقوم کی فلسفیانہ روایات کی تنقید کی اور اس حقیقت کو آشکار کیا ترک عمل سے مراد ترک کلی نہیں ہے۔ کیونکہ عمل اقتضای فطرت ہے اور اس سے زندگی کا استحکام ہے۔ بلکہ ترک عمل سے مراد یہ ہے کہ عمل اور اس کے نتائج سے مطلق دل بستگی نہ ہو۔ سری کرشن کے بعد سری رام نوح بھی اسی رستے پر چلے مگر افسوس ہے کہ جس عروس معنی کو سری کرسن اور سری رام فوج بے نقاب کرنا چاہتے تھے سری شنکر کے منطقی طلسم نے اسے پھر محجوب کر دیا اور سری کرشن کی قوم ان کی تجدید کے ثمر سے محروم رہ گئی۔

مغربی ایشیا میں اسلامی تحریک بھی ایک نہایت زبردست پیغام عمل تھی گو اس تحریک کے تردیک انا ایک مخلوق ہستی ہے جو عمل سے لازوال ہو سکتی ہے۔ مگر مسئلہ انا کی تحقیق و تدقیق میں مسلمانوں اور ہندوؤں کی ذہنی تاریخ میں ایک عجیب و غریب مماثلت ہے اور یہ کہ جس نکتۂ خیال سے سری شنکر نے گیتا کی تفسیر کی۔ اسی نکتۂ خیال سے شیخ محی الدین ابن اعربی اندلسی نے قرآن شریف کی تفسیر کی جس نے مسلمانوں کے دل و دماغ پر نہایت گہرا اثر ڈالا ہے۔ شیخ اکبر کے علم وفضل اور ان کی زبردست شخصیت نے مسئلہ وحدت الوجود کو جس کے وہ ان تھک مفسر تھے۔ اسلامی تخیل کا لاینفک عنصر بنا دیا اوحدالدین کرمانی اور فخر الدین عراقی اُن کی تعلیم سے نہایت متاثر ہوئے اور رفتہ رفتہ چودھویں صدی کے تمام عجمی شعراء اس رنگ میں رنگین ہو گئے۔ ایرانیوں کی نازک مزاج اور لطیف الطبع قوم اس طویل دماغی مشقت کہاں متحمل ہو سکتی تھی جو جزو سے کل تک پہنچنے کے لیے ضروری ہے۔ انھوں نے جزو اور کل کا دشوار گزار درمیانی فاصلہ تخیل کی مدد سے طے کر کے ''رگ چراغ'' میں ''خون آفتاب'' کا اور ''شرارِ سنگ'' میں ''جلوہ طور'' کا بلاواسطہ مشاہدہ کیا۔

مختصر یہ کہ ہندو حکماء نے مسئلہ وحدت الوجود کے اثبات میں دماغ کو اپنا مخاطب کیا۔ مگر ایرانی شعراء نے اس مسئلے کی میں زیادہ خطرناک طریق اختیار کیا یعنی انھوں نے دل کو اپنا آماجگاہ بنایا اور ان کی حسین و جمیل نکتہ آفرینیوں کا کا آخر کار یہ نتیجہ ہوا کہ اس مسئلے نے عوام تک پہنچ کر قریباً تمام اسلامی اقوام کو ذوق عمل

سے محروم کر دیا۔ علماء قوم میں سب سے پہلے غالباً ابن تیمیہ علیہ الرحمۃ اور حکماء میں واحد محمود نے اسل امی تخیل کے اس ہمہ گیر میلان کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی مگر افسوس ہے کہ واحد محمود کی تصانیف آج ناپید ہیں۔ ملا محسن فانی کشمیری نے اپنی کتاب دبستان مذاہب میں اس حکیم کا تھوڑا سا تذکرہ لکھا ہے جس سے اس کے خیالات کا پورا اندازہ نہیں ہوسکتا۔ ابن تیمیہ کی زبردست منطق نے کچھ نہ کچھ اثر ضرور کیا مگر حق یہ ہے کہ منطق کی خشکی شعر کی دلربائی کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔

شعراء میں شیخ علی حزین نے یہ کہہ کر کہ ''تصوف برائے شعر گفتن خوب است'' اس بات کا ثبوت دیا ہے کہ وہ حقیقت حال سے آگاہ تھے مگر باوجود اس بات کے ان کا کلام شاہد ہے کہ وہ اپنے گردوپیش کے اثرات سے محفوظ نہ رہ سکے۔ ان حالات میں یہ کیوں کر ممکن تھا کہ ہندوستان میں اسلامی تخیل اپنے عملی ذوق کو محفوظ رکھ سکتا۔ مرزا بیدل علیہ الرحمۃ لذت سکون کے اس قدر دلدادہ ہیں کہ ان کو جنبش نگاہ تک گوارا نہیں۔

نزاکت ہا آست در آغوش مینا خانۂ حیرت
مژہ برہم مزن تا نشکنی رنگ تماشا را

اور امیر مینائی مرحوم یہ تعلیم دیتے ہیں کہ:

دیکھ جو کچھ سامنے آ جائے منہ سے کچھ نہ بول
آنکھ آئینے کی پیدا کر ذہن تصویر کا

مغربی اقوام اپنی قوت عمل کی وجہ سے تمام اقوام عالم میں ممتاز ہیں اور اسی وجہ سے اسرار زندگی کو سمجھنے کے لیے ان کے ادبیات وتخیلات اہل مشرق کے واسطے بہترین رہنما ہیں۔ اگرچہ مغرب کے فلسفۂ جدید کی ابتدا ہالینڈ کے اسرائیلی فلسفی کے نظام وحدت الوجود سے ہوتی ہے لیکن مغرب کی طبائع پر رنگ عمل غالب تھا۔ مسئلہ وحدت الوجود کا یہ طلسم جس کو ریاضیات کی طریق استدلال سے پختہ کیا گیا تھا دیر تک قائم نہ رہ سکتا تھا۔ سب سے پہلے جرمنی میں انسانی انا کی انفرادی حقیقت پر زور دیا گیا اور رفتہ رفتہ فلاسفۂ مغرب بالخصوص حکمائے انگلستان کے عملی ذوق کی بدولت اس خیالی طلسم کے اثر سے آزاد ہو گئے جس طرح رنگ وبو وغیرہ کے لیے مختص حواس ہیں اسی طرح انسانوں میں ایک اور حاسہ بھی ہے جس کو حس واقعات کہنا چاہیے۔ ہماری زندگی واقعات گردوپیش کے مشاہدہ کرنے اور ان کے صحیح مفہوم کو سمجھ کر عمل پیرا ہونے پر منحصر ہے مگر ہم سے کتنے ہیں جو اس قوت سے کام لیتے ہیں جس کو میں نے حس واقعات کی اصطلاح سے تعبیر کیا ہے؟ نظام قدرت کے پراسرار بطن سے واقعات پیدا ہوتے رہے ہیں اور ہوتے رہیں گے مگر بیکن سے پہلے کون جانتا تھا کہ یہ واقعات حاضرہ جن کو نظریات کے دلدادہ فلسفی اپنے تخیل کی بلندی سے بنگاہ حقارت دیکھتے ہیں اپس ے اندر حقائق و معارف کا ایک گنج گرانمایۂ پوشیدہ رکھتے ہیں۔ حق یہ ہے کہ

انگریزی قوم کی عملی نکتہ رسی کا احسان تمام دنیا کی قوموں پر ہے کہ اس قوم میں ''حس واقعات'' اور اقوام عالم کی نسبت زیادہ تیز اور ترقی یافتہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کوئی ''دماغ یافتہ'' فلسفیانہ نظام جو واقعات متعارفہ کی تیز روشنی کا متحمل نہ ہوسکتا ہو۔ انگلستان کی سرزمین میں آج تک مقبول نہیں ہوا۔ پس حکمائے انگلستان کی تحریریں ادبیات عالم میں ایک خاص پایۂ رکھتی ہیں اور اس قابل ہیں کہ مشرقی دل و دماغ ان سے مستفید ہوکر اپنی قدیم فلسفیانہ روایات پر نظر ثانی کریں۔

یہ ہے ایک مختصر خاکہ اس مسئلے کی تاریخ کا جو اس نظم کا موضوع ہے۔ میں نے اس دقیق مسئلے کو فلسفیانہ دلائل کی پیچیدگیوں سے آزاد کر کے تخیل رنگ میں رنگین کرنے کی کوشش کی ہے۔ تاکہ اس کی حقیقت کو سمجھنے اور غور کرنے میں آسانی پیدا ہو۔ اس دیباچے سے اس نظم کی تفسیر مقصود نہیں۔ محض ان لوگوں کو نشانِ راہ بتانا مقصود ہے جو پہلے سے اس عسیر الفہم حقیقت کی دقتوں سے آشنا نہیں۔ مجھے یقین ہے کہ سطور بالا سے کسی حد تک یہ مطلب نکل آئے گا۔ شاعرانہ پہلو سے اس نظم کے متعلق کچھ کہنے کی ضرورت نہیں۔ شاعرانہ تخیل محض ایک ذریعہ ہے اس حقیقت کی طرف توجہ دلانے کا کہ لذت حیات انا کی انفرادی حیثیت اس کے اثبات استحکام اور توسیع سے وابستہ ہے۔؟؟؟ مسئلہ حیات مابعد الموت کی حقیقت کو سمجھنے کے لیے بطور ایک تمہید کے کام دے گا۔

ہاں لفظ خودی کے متعلق ناظرین کو آگاہ کر دینا ضروری ہے کہ یہ لفظ اس نظم میں بمعنی غرور استعمال نہیں کیا گیا جیسا کہ عام طور پر اردو میں مستعمل ہے۔ اس کا مفہوم محض احساس نفس یقین ذات ہے۔ مرکب لفظ بےخودی میں بھی اس کا یہی مفہوم ہے اور غالباً محسن تاثیر کے اس شعر میں بھی لفظ خودی کے یہی معنی ہیں:

غریق قلزم وہدت دم از خودی نخود
بود محال کشیدن میان آب نفس

محمد اقبال

اسلم جیراج پوری کا تبصرہ اسرارِ خودی[1]

حق نواز

ڈاکٹر اقبال کی مثنوی اسرارخودی جب سے شائع ہوئی ہے اُس وقت سے اس پر مخالفین کے اعتراضات کا سلسلہ جاری ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ ڈاکٹر موصوف نے اس مثنوی میں تصوف کی بحث میں حکیم افلاطون یونانی اور خواجہ حافظ شیرازی کو ''بز و گوسفند'' لکھا ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

راہب اول فلاطون حکیم
از گروہ گوسفندان قدیم

گوسفندے در لباس آدم است
حکم او بر جان صوفی محکم است

بسکہ از ذوق عمل محروم بود
جان او وارفتۂ معدوم بود

منکر ہنگامۂ موجود گشت
خالقِ اعیان نا مشہود گشت

کار او تحلیل اجزائے حیات
قطعِ شاخ سروِ رعنائے حیات

خواجہ حافظ کے متعلق لکھا ہے:

ہوشیار از حافظ صہبا گسار
جامش از زہر اجل سرمایہ دار

نیست غیر از بادہ در بازارِ او
از رو جام آشفتہ دستار او

چون جرس صد نالۂ رسوا کشید
عیش ہم در منزل جاناں ندید
آں فقیہ مت میخوارگاں
آں امام ملت بے چارگاں
گوسفند است و نوا آموخت است
فتنہ و ناز و ادا آموخت است
دلربائی ہاے او زہر است و بس
چشم او غارت گر شہر است و بس
از بز یوناں زمیں زیرک تر است
پردۂ عودش حجاب اکبر است
بگزار از جامش کہ در مینائے خویش
چوں مریدان حسن دارد حشیش
محفل او در خور ابرار نیست
ساغر او قابل احرار نیست
بے نیاز از محفل حافظ گزر
الحذر از گوسفنداں الحذر

مخالفین کو افلاطون کی نسبت کم، لیکن خواجہ حافظ کی بابت زیادہ ملال ہے کیونکہ وہ صرف شاعر ہی نہیں بلکہ ایک مقدس بزرگ بھی تسلیم کیے جاتے ہیں۔ اسی وجہ سے حمیت کے جوش میں وہ بھی ڈاکٹر صاحب کو ترکی بہ ترکی جواب دیتے ہیں۔

میں ایک عرصے سے اس بحث کو دیکھ رہا تھا لیکن اس وجہ سے خاموش تھا کہ یہ اصولی بحث نہ تھی۔ چند روز ہوئے میرے پاس مثنوی راز خودی ایک دوست کے ذریعے پہنچی جو خان بہادر پیرزادہ مظفر احمد صاحب متخلص بہ فضلی پنشنر ڈپٹی کلکٹر محکمہ انہار پنجاب نے اسرار خودی کے جواب میں لکھ کر شائع کی ہے۔ بعض دوستوں نے اصرار کیا کہ میں کچھ ضرور ان مثنویوں پر لکھوں۔ اس لیے مجبوراً مہر سکوت کو توڑنا پڑا۔ لیکن میرے اس لکھنے کا منشا صرف یہ ہے کہ اس بحث کو اصل مرکز پر لاؤں تا کہ آئندہ موافقین یا مخالفین جو کچھ لکھیں وہ قوم کے لیے مفید ہو ذاتیات سے کوئی فائدہ مرتب نہیں ہوتا۔

احترام سلف:

ڈاکٹر صاحب نے اس مثنوی میں خواجہ حافظ کے متعلق جو کچھ لکھا ہے اگر وہ نہ لکھتے تھے بہتر تھا[۲] کیونکہ اس کی وجہ سے ایک تو خود ان کی ذات پر حملہ ہونے لگے اس لیے کہ قدیمی اصول ہے۔

بزر 3 نخوانند اہل خرد
کہ نام بزرگاں بزشتی برد

دوسرے نفس مسئلہ جو مفید تھا ان ناگوار بحثوں کے حجاب میں آ گیا چنانچہ پیرزادہ صاحب جنھوں نے اس دھوم دھام سے مثنوی کا جواب لکھا ہے وہ بھی اصلی بحث کو نظر انداز کر گئے اور صرف افلاطون اور حافظ کی مداح سرائی اور ڈاکٹر صاحب پر مثلیں چست کرنے میں مشغول رہے۔ ''بز و گوسفند'' کے جواب میں کہیں شغال اور کہیں خر بنایا ہے اور دشمن اسلام اور رہزن اسلام وغیرہ خطابات بخشے ہیں۔ لکھتے ہیں:

خود زما خیلے بسے وحشت سگال
جامہ زن در نیل دستاں چوں شغال
فلسفی فطرت نہ دیں برگشتگان
در بیابان جنوں سر کشتگاں
عقل و دیں و داد را دشمن ہمہ
در لباس سخنگاں رہزن ہمہ
از دم گفتار دستاں داستاں
فلسفہ در دل تصوف بر زباں
دشمنِ جاں آمدند اسلام را
رہزن جاں، آمدند اسلام را
وائے بر ایں پختگاں عقل خام
اولیا را میش و بز کردند نام
از دم مکر شفا لاں الحذر
الحذر از بد سگا لاں الحذر

دوسری جگہ لکھتے ہیں:

از خودی پیغارہ زن اسلاف را

کردہ پامال جنوں انصاف را

بندۂ دنیا، بہ دنیا دیں فروش

سر بسر ملت فروش، آئیں فروش

پیرزادہ صاحب کے ان اقوال کو جب صوفیانہ علم اور حسن ظن کی میزان میں ہم تولتے ہیں تو ان کی سبکی نہایت حیرت انگیز معلوم ہوتی ہے۔

خواجہ حافظ کے کلام کے متعلق اس قسم کی رائیں پہلے سے لوگوں کے چلی آتی ہیں۔ ڈاکٹر صاحب کچھ اس کے اول مجرم نہیں۔ چنانچہ مشہور ہے کہ بادشاہ عالمگیر نے عام منادی کرا دی تھی کہ دیوانِ حافظ کوئی نہ پڑھے کیونکہ لوگ اس کے ظاہری معنی سمجھ کر گمراہ ہوتے ہیں۔ نیز مولانا حالی مرحوم نے حیاتِ سعدی میں لکھا ہے:

خواجہ حافظ کی غزل مجالس اور محافل میں سب سے زیادہ گائی جاتی ہے اور اس کے مضامین سے اکثر لوگ واقف ہیں۔ وہ ہمیشہ سامعین کے ساتھ عشق مجازی اور صورت پرستی و کام جوئی کو بھی دین و دنیا کی نعمتوں سے افضل بتاتی ہے۔ مال دولت، علم و ہنر، نماز و روزہ، حج و زکوۃ، زہد و تقویٰ غرضیکہ کسی شے کو نظر بازی اور شاہد پرستی کے برابر نہیں ٹھہراتی۔ وہ عقل و تدبر، مال اندیشی، تمکین و وقار، ننگ و ناموس، جاہ و منصب وغیرہ کی ہمیشہ مذمت کرتی ہے اور آزادگی، رسوائی، بدنامی وغیرہ کو جو عشق کی بدولت حاصل ہو۔ تمام حالتوں سے بہتر ظاہر کرتی ہے۔ دولت دنیا پر لات مارنا، عقل و تدبر سے کام نہ لینا۔ توکل و قناعت کے نشے میں اپنی ہستی مٹا دینا اور جوہر انسانیت کو خاک میں ملا دینا دنیا و مافیہا کے زوال و فنا کا ہر وقت تصور باندھے رکھنا، علم و حکمت کو لغو و پوچ اور حجاب اکبر جاننا حقائق اشیاء میں کبھی غور و فکر نہ کرنا۔ کفایت شعاری اور انتظام کا ہمیشہ دشمن رہنا۔ جو کچھ ہاتھ لگے اس کو فوراً کھو دینا اور اسی طرح کی بہت سی باتیں اس سے مستفاد ہوتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ تمام مضامین ایسے ہیں جو ہمیشہ بےفکروں اور نوجوانوں کو بالطبع مرغوب ہوتے ہیں اور کلام کا سادہ اور عام فہم ہونا اور شاعر کی فصاحت و بلاغت اور مطرب و رقاصہ کی خوش آوازی اور حسن و جمال اور مزامیر کی لے ان کو لے اڑتی ہے اور ان کی تاثیر کو دس بیس گنا کر دیتی ہے اور جب باوجود ان سب باتوں کے سامعین کو یہ اعتقاد بھی ہو کہ اس کلام کے قائل اکابر صوفیاء اور مشائخ کرام ہیں جن کی تمام عمر حقائق اور معارف کے بیان کرنے میں گزری ہے اور جن کا شعر شریعت کا رہنما اور عالم لاہوت کی آواز ہے تو یہ مضامین اور زیادہ دل نشین ہو جاتے ہیں۔

پھر آگے چل کر لکھتے ہیں:

خواجہ حافظ کی غزل کی ممارست اور مزاولت سے بے شک ابرابر و احرار کے دلوں میں دنیا کی بے ثباتی اور توکل و استغنا و قناعت کا پختہ خیال پیدا ہوتا ہے اور اوباش والواط کو بےفکری، عاقبت اندیشی، عشق بازی،

بدنامی و رسوائی کی ترغیب ہوتی ہے اور قوم کی موجودہ حالت کے لحاظ سے پہلی تاثیر بھی ویسی ہی خانہ برانداز اور خانماں سوز ہے جیسی دوسری۔

ہم نے خود اپنی تصنیف حیات حافظ میں ان رایوں کو نقل کیا ہے اور ان کا جواب بھی دیا ہے لیکن ہمارے جواب کا خلاصہ صرف یہ ہے کہ ''حسن کا معیار یہی ہے کہ وہ کمال درجے کا دلکش ہو، عشاق کی رسوائی سے حسن برا نہیں قرار پا سکتا'' باقی حافظ کی غزل کے ان اثرات سے جو مولانا حالی نے لکھے ہیں کون انکار کر سکتا ہے۔ بے شک یہاں تک ہم پیرزادہ صاحب کے ساتھ ہیں کہ:

الادب پیغا وہ برمستان مزن
شیشۂ خود بر سر سنداں غرن
در گزر از بادہ خوار اے محتسب
مست را معذور دار اے محتسب

لسان الغیب

مولانا حکیم فیروزالدین صاحب طغرائی نے ڈاکٹر صاحب کے جواب میں جو رسالہ لسان الغیب کے نام سے شائع کیا ہے۔ اس میں جو پہلو جواب کا اختیار کیا ہے وہ ''سوال از آسمان و جواب از ریسمان'' کا مصداق ہے۔ شعراء اور تذکرہ نگاروں نے کلام حافظ کی جو مدح کی ہے وہ شاعری اور صوفیانہ رموز کے لحاظ سے کی ہے اور یقین کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ ان کے کلام کی ان خوبیوں کو ڈاکٹر صاحب بہ نسبت حکیم صاحب موصوف کے زیادہ سمجھتے ہیں۔ بحث جو کچھ ہے وہ ان اثرات کے متعلق جو خواجہ کے کلام سے جذبات پر پڑتے ہیں۔ اس لیے ان محامد و مدائح کا نقل کر دینا جو ڈاکٹر صاحب کے بھی پیش نظر ہیں جواب کے لیے کافی نہیں ہو سکتا۔

علاوہ بریں حکیم صاحب موصوف نے شعر العجم سے بہت کچھ استدلال فرمایا ہے کہ علامہ شبلی نے کلام حافظ کو چناں و چنیں لکھا ہے۔ مگر ان کو یہ خبر نہیں کہ اسی شعر العجم میں عمر خیام کے تذکرے میں ہے کہ:

افسوس ہے کہ خیام خواجہ حافظ کی طرح صوفی نہ تھا ورنہ اس کی شراب بھی شراب معرفت بن جاتی۔

اسرار خودی میں خواجہ حافظ کے جن اشعار کی طرف تلمیح کی ہے ان کے جو لطیف معانی حکیم صاحب نے بیان کیے اور جو جو صوفیانہ نکات ان سے نکالے ہیں وہ ہر شاعر کے ہر شعر سے نکالے جا سکتے ہیں۔ مجھے یاد ہے کچھ عرصہ ہوا میں نے کسی مضمون نگار کا مضمون پڑھا تھا۔ جس نے یہ دعویٰ کیا تھا کہ ''خواجہ

آتش لکھنوی کا کلام تصوف اور معرفت سے لبریز ہے'' اور اس کی شواہد بھی لکھے تھے نیز بمبئی کے کسی اخبار میں ایک گبر کا یہ دعویٰ بھی دیکھنے میں آیا تھا کہ خواجہ حافظ آتش پرست تھے۔ مدعی نے خود حافظ کی غزلوں سے اس پر استدلال کیا تھا۔ منجملہ ان کے ایک غزل جو مجھے یاد رہ گئی، یہ ہے:

کنو تکہ در چمن آمد گل از عدم بہ وجود
بنفشہ در قدم او نہاد سر بسجود

اس غزل کے مندرجہ ذیل شعر کو اس نے اس عجیب وغریب دعوے کے ثبوت میں پیش کیا تھا۔

بباغ تازہ کن آئین دین زردشتی
کنو نکہ لالہ بر افروخت آتش نمرود

حافظ وعرفی:

ہم کو سب سے زیادہ جو بات مثنوی اسرار خودی میں حیرت انگیز معلوم ہوتی ہے وہ یہ ہے

حافظ جادو بیان شیرازی است
عرفی آتش زبان شیرازی است

ایں سوے ملک خودی مرکب جہاند
وان کنارِ آب رکنا باد ماند

ایں قتیل ہمت مردانۂ
آن ز رمز زندگی بیگانۂ

بادہ زن با عرفی ہنگامہ خیز
زندہ ای از صحبت حافظ گریز

اس لیے کہ اگر شاعری ہی کے دائرے میں رہنا ہے تو حافظ کو چھوڑ کر عرفی کو مقتدا بنالینا بعینہ اس مثل کے مصداق ہے: ''فرمن المطر و وقع المیزاب''۔

حقیقت یہ ہے کہ ہماری شاعری خر دجال ہے۔ خر عیسیٰ نہیں ہے۔ اس کے چند مخصوص عنوانات ہیں جن کو واقعیت سے کوئی سروکار نہیں ہے۔ انھی کو شعراء الفاظ کے نئے نئے لباس میں پیش کرتے ہیں۔ یہ نہ زندگی کے لیے کسی عملی شاہراہ کی طرف ہدایت کرتی ہے نہ سوائے ادبی لطافت کے کوئی خاص مقصد پیش نظر رکھتی ہے۔ قرآن شریف نے جس شاعری کو مذموم قرار دیا ہے، اس کا بہترین یا بدترین نمونہ یہی ہے۔ الا ما شاءاللہ مولانا حالی نے صحیح فرمایا ہے:

وہ شعر و قصائد کا ناپاک دفتر
عفونت میں سنڈاس سے جو ہے بدتر

ملک جس سے شرماتے ہیں آسماں پر
زمیں، جس سے ہے زلزلے میں برابر

ہوا علم دیں جس سے برباد سارا
وہ علموں میں علم ادب ہے ہمارا

عقیدت مندی نے خواجہ حافظ کے کلام پر پھر بھی تقدس کا ایک غلاف چڑھا دیا ہے۔ عرفی کا کلام تو اس سے بھی اری ہے۔ رہیں ادبی خوبیاں تو ان کے لحاظ سے خود عرفی اسی شمع کا پروانہ ہے۔ کہتا ہے:

بگرد مرقد حافظ کہ کعبۂ سخن است
در آمدیم بعزم طواف در پرواز

بے شک نخوت اور خودستائی کہیں کہیں اس کے کلام میں پائی جاتی ہے لیکن وہ خود ڈاکٹر صاحب کی مطلقہ خودی کے متضاد ہے۔

بحث خودی!

پیرزادہ صاحب نے خودی کے متعلق جو کچھ لکھا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے خواجہ حافظ کے جوش حمایت میں ڈاکٹر صاحب کے مفہوم مقصود کو سہواً یا قصداً نظر انداز کر دیا ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے تو صاف لکھ دیا ہے کہ ''خودی کو بمعنی غرور میں لے استعمال نہیں کیا بلکہ اس کا مقصود محض احساس نفس یا تعین ذات ہے''۔ باوجود اس تصریح کے اس لفظ کے جو معنی انھوں نے خود ڈاکٹر صاحب کے اشعار سے نکالنے کی کوشش کی ہے اس میں صریحی طور پر انصاف سے تجاوز کر گئے ہیں اس لیے کہ جب کوئی لفظ کسی اصطلاحی معنی میں رکھ لیا گیا تو اس کے لغوی معنی لے کر اعتراض کا پہلو نکالنا کیوں کر جائز ہو سکتا ہے؟ اس شعر پر!

شعلہ ہائے او صد ابراہیم سوخت
تا چراغِ یک محمدؐ بر فروخت

جو اعتراض پیرزادہ صاحب نے کیا ہے کہ اس کا انبیاء کی عظمت و شان پر اچھا اثر نہیں پڑتا۔ ہم بھی اس سے متفق ہیں لیکن ہمارا جہاں تک خیال ہے ڈاکٹر صاحب نے یہ مضمون اس کلام سے اخذ کیا ہوگا جو کسی بزرگ صوفی کا ہے:

صد ہزاراں سبزہ پوش از غم بسوخت

تا کہ آدم را چراغے بر فروخت
صد ہزاراں جسم خالی شد ز روح
تا دریں حضرت در و گر گشت نوح
صد ہزاراں پیشۂ در لشکر فتاد
تا براہیم از میاں سر بر نہاد
صد ہزاراں خلق در زنار شد
تا کہ عیسیٰ محرم اسرار شد
صد ہزاراں خلق در تا راج رفت
تا محمدؐ یک شبے معراج رفت

خودی کا عرفی مفہوم مراد لے کر پیرزادہ صاحب نے جو اعتراضات کیے ہیں ان تیروں کا نشانہ ڈاکٹر صاحب نہیں ہیں۔ لیکن کیونکہ انھوں نے اس کا مفہوم دوسرا قرار دیا ہے۔ ایسی صورت میں یہ بحث بالکل لفظی ہے۔

اصلیت یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب کی حکیمانہ طبیعت نے جب مسلمانوں کے تنزل کے اسباب وعلل دریافت کرنے کی طرف توجہ کی تو یہ سراغ پایا کہ امت اسلامیہ سے قوت عمل فنا ہو گئی اور جو عملی ولولہ اور جوش سلف میں تھا وہ خلف میں نہیں رہا اور چونکہ ترقی کا مدار عمل پر ہے اس لیے پھر اسی قوت عمل کو زندہ کر کے ہم ترقی کر سکتے ہیں۔ اس قوتِ عمل کے احیاء کے لیے ضروری ہے کہ ہم کو اپنی ہستی کا بھی احساس ہو۔ اس نظریے کی تعلیم کے لیے انھوں نے یہ مثنوی لکھی ہے۔ خودی کی تعریف میں کہتے ہیں:

پیکر ہستی ز آثار خودی ست
ہر چہ می بینی ز اسرار خودی ست
خویشتن را چوں خودی بیدار کرد
آشکارا عالم پندار کرد
صد جہاں پوشیدہ اندر ذات او
غیر او پیداست از اثبات او
می شود از بہر اغراض عمل
عامل و معمول و اسباب علل
زندگی محکم ز ایفاظ خودیست

کاهد از خواب خودی نیروے زیست

اس مفہوم کو مثنوی رموز بےخودی میں اور بھی صاف کر دیا ہے:

تو خودی از بے خودی نشناختی
خوش را اندر گمان انداختی

جو ہر نوریست اندر خاک تو
یک شعاعش جلوهٔ ادراک تو

واحد است او بر نہ می تابد دوئی
من ز تاب او من استم، تو توئی

خویش وار و خویش باز و خویش ساز
نازہا می پسرورد اندر نیاز

خوگر پیکار پیہم دیدمش
ہم خودی، ہم زندگی نامیدمش

پیرزادہ صاحب فرماتے ہیں:

ہر چہ گفتی از خودی حاشا غلط
سر بسر از لفظ تا معنی غلط

در حیات کسی خودی را دخل نیست
خلق عالم نورس ایں نخل نیست

در حریم حق خودی را نیست بار
در حرم مزدور دیواں را چہ کار

از خودی بگزد کہ کار ابن ست و بس
خاصہ مسلم را شعار این ست و بس

دراصل پیرزادہ صاحب خودی کے لفظ ہی سے بیزار ہیں، کہتے ہیں:

اے خودی را مرکب خود ساختی
دبۂ در پائے پیل انداختی

اے خیال خامت اسرارِ خودی
پختہ کار رازِ پندار خودی

زہر را تریاق می گوئی بگوے
بر ہلاک خویش می یوئی پیوے

در عیارستان بازار صفا
سکۂ قال تو باشد ناروا

ہم کو حیرت ہے کہ ''عیارستان بازار صفا'' میں پیرزادہ منصور حلاج کی ''اناالحق'' کے تو نہایت سرگرم حامی ہیں اور ڈاکٹر اقبال کی انا، انا سے اس قدر بیزار!

منصور کی حمایت میں فرماتے ہیں:

زاہداں منصور را خون کردہ اند
بیکس و مغرور را خون کردہ اند

مرد حق گو را بدار اویختند
بے گنہ را خونب نا حق ریختند

ھلہ اے زھار آشفتہ دروں
ھلہ اے استیزہ کاران جنوں

خون منصور از شما خواہم گرفت
خفتہ خون را خون بہا خواہم گرفت

ڈاکٹر صاحب نے حکیم افلاطون کی جو مذمت مسئلہ اعیان کی وجہ سے کی ہے اس کے جواب میں پیرزادہ صاحب نے شیخ شہاب الدین کی کتاب تلویح سے ایک کشفی فضیلت نقل فرما کر اس کی مدح سرائی فرمائی ہے فلسفۂ استدلال جاننے والوں کے لیے یہ جواب ایک لطیفہ ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ شیخ مذکور نے ارسطو کو کشف میں دیکھا کہ وہ افلاطون کی مدح میں سرگرم ہے پوچھا کہ اس کے درجے کا کوئی اور حکیم نہیں؟ ارسطو نے کہا ''نہیں'' پھر مسلمان بزرگوں اور صوفیوں کے نام لیے۔ ارسطو نے سوائے بایزید کے اور کسی کو افلاطون کا ہم مرتبہ نہ بتایا چنانچہ پیرزادہ صاحب اسی بنیاد پر اس کی بابت کہتے ہیں:

جبرئیلے در لباس آدم است

ہم کو امید تھی کہ پیرزادہ صاحب حافظ کی مدافعت زیادہ جوش کے ساتھ کریں گے لیکن یہاں مضمون بہت سی مختصر نکلا۔ کہتے ہیں:

اے کہ حافظ را شماتت مکنی
رند میکش را ملامت میکنی

اے بعلم خویش محمور عمل
تو چہ دانی سرِ مستانِ ازل

بحث تصوف

اصل مرکز بحث یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب یہ کہتے ہیں کہ مذہب اسلام ایک حقیقی پیغام عمل ہے۔ باوجود پیرو اسلام ہونے کے موجودہ مسلمانوں میں جو جمود ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ان پر ایک بیرونی عنصر مذہبی رنگ میں آ کر غالب ہوگیا ہے اور وہ تصوف ہے۔ اسی تصوف کے مسئلہ فنا اور نفس کشی نے مسلمانوں کی قوت عمل کو باطل کر دیا ہے۔ کیونکہ تصوف کا اثر تمام ادبیات اسلامیہ میں ساری ہوگیا ہے اور ہر قوم کے ادبیات کا ایک تاریخی اثر اس قوم کے جذبات اور قوائے نفسانیہ پر ہوتا ہے۔ اس لیے رفتہ رفتہ اس کے اثر سے ہماری قوت عمل جاتی رہی۔ ڈاکٹر صاحب کے خیال میں مسئلہ نفی خودی کو نبی نوع انسان کی مغلوب قوموں نے ایجاد کیا ہے کہ اس تعلیم سے مخفی طور پر غالب قوموں کو کمزور بنائیں۔

یونان میں فلسفہ اشراق اور ایران میں تصوف پھیلا۔ اس وجہ سے ضمناً افلاطون اور حافظ کا بھی تذکرہ آیا۔ ڈاکٹر صاحب کا خیال جیسا کہ پیرزادہ صاحب نے اپنی مثنوی کے دیباچے میں خود انہی کے الفاظ میں نقل کیا ہے یہ:

(۱) تصوف رہبانیت سے پیدا ہوا ہے۔
(۲) اسلام تصوف کے خلاف ایک صدائے احتجاج ہے۔
(۳) تصوف نے قرمطی تحریک سے فائدہ اٹھایا ہے۔
(۴) تصوف قیود شرعی کو فنا کر دینے کی کوشش کرتا ہے۔

اور اس کی بنیاد محض عقیدت پر نہیں ہے بلکہ انھوں نے خود تحقیقات کی ہے:

(۱) میرے آبا وَاجداد کا مشرب تصوف تھا اور خود میرا میلان بھی تصوف کی طرف تھا۔
(۲) فلسفہ یورپ کے پڑھنے سے اسلامی تصوف کی صداقت میرے دل میں مضبوط ہوگئی تھی کیونکہ فلسفۂ یورپ بحیثیت مجموعی منجر بہ تصوف ہے۔
(۳) قرآن پر تدبر کرنے اور تاریخ اسلام کو پڑھنے سے مجھے معلوم ہوا کہ میں غلطی پر تھا۔ تصوف اور فلسفہ یورپ بھی غلط ثابت ہوا اس واسطے میں میں نے تصوف کو ترک کر دیا۔

اس کے مقابلے میں پیرزادہ صاحب فرماتے ہیں ''کہ میرا نسبی و نسبتی تعلق ایک قدیم صوفیانہ خاندان سے ہے۔ میرے آبا وَاجداد نے نسلاً بعد نسل حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کے وقت سے جو میرے جد اعلیٰ ہیں اس وقت تک تصوف کے دامان تربیت میں پرورش پائی ہے''۔ میرا عقیدہ یہ ہے کہ ''اسلام عین

تصوف ہے اور تصوف عین اسلام ہے''۔

مسئلہ عینیت:

تصوف کا مسئلہ عینیت افلاطون کے مسئلہ اعیاں سے بھی زیادہ عجیب وغریب ہے۔''ہمہ اوست'' کے عقیدے نے ایک ایسی ہمہ گیر عینیت کی بنیاد ڈالی کہ ہر ہر ذرہ عین آفتاب ہو گیا اور خالق اور مخلوق متحد ہو گئے۔

''اناالحق''

''سبحانی ما اعظم شانی''

''سبحان الذی خلق الاشیاء و ھو عنیا''

خود کوزہ و خود کوزہ گرو خود گل کوزہ
خود بر سرِ بازار خریدار برآمد

خود انا الحق زد از لب منصور
خود برامد ز شوق برسرِ دار

گفت انا[۳] احمدؐ بلامیم
از زبان محمدؐ مختار

ندیم و مطرب و ساقی ہم اوست
خیال آب و گل در رہ بہانہ

یہاں تک کہ بعض یکہ تازان میدان تفرید۔کلمہ توحید کو بھی شرک خیال کرتے ہیں۔

اے پسر لا الہ الا اللہ
خود ز شرک خفی است آئینہ دار
ہست شرک جلی رسول اللہؐ
خویشتن را ازیں دو شرک برابر

ایک اور سرمست کا ترانہ سنیے:

من ھم زمیم ہم سما، من با تو ھستم جملہ جا
من مصطفی را ہم خدا، من ملحد دیرینہ ام

فرعون اور موسیٰ علیہ السلام کے امتیازی حدود بھی مٹ گئے:

چونکہ بے رنگی اسیر رنگ شد
موسیٰ با موسیٰ در جنگ شد

تجرید کا یہ نعرہ مستانہ بھی سن لیجیے جس میں قافیے کی پابندی بھی ترک کر دی گئی ہے:

سر برہنہ نیستم دارم کلاہ چار ترک
ترک دنیا ترک عقبیٰ ترک مولیٰ ترک ترک

ان ''شطحیات'' کا ایک انبار ہے۔ ان میں بہت سی ایسی ہیں جن کو نقل کرتے ہوئے مجھ نا آشنائے سر وحدت کا قلم لرزتا ہے اور یہ آنحضرت کے اقوال ہیں جن کا ایک ایک لفظ ''عیارستان بازار صفا'' میں بے بہا جوہر سمجھا جاتا ہے، ایسی حالت میں اسلام کا عین تصوف اور تصوف کا عین اسلام ہونا کیا حیرت انگیز ہے۔

علم و عقیدت کی جنگ

تمام مصلحوں اور پیشواؤں کو سب سے پہلی خطرناک منزل جو پیش آتی ہے وہ یہی علم و عقیدت کی جنگ ہے۔ مصلح دیدہ تحقیق سے دیکھ کر ڈراتا ہے کہ اے قوم! جو کچھ تیرے ہاتھ میں ہے اسے پھینک دے کیونکہ یہ زہریلا سانپ ہے مگر رسم پرست قوم کہتی ہے کہ نہیں، یہ تازیانہ ہے:

بوقت صبح شود ہمچو روز معلومت
کہ با کہ باختہ ای عشق در شو دیجور

اس جنگ کے ہزارہا تماشے دنیا دیکھ چکی لیکن ابھی تک بدستور اس کا سلسلہ جاری ہے۔ ایک شخص علمی تحقیقات سے مفید اور صحیح خیالات قوم کے سامنے پیش کرتا ہے۔ قوم اس کو جاہل، دشمن اسلام اور کافر بتاتی ہے۔ امام غزالی، ابن رشد اور امام ابن تیمیہ رحمہم اللہ صحیح راستہ دکھانے کی کوشش کرتے ہیں۔ لیکن کسی کی کتابیں جلائی جاتی ہیں، کوئی جلا وطن کیا جاتا ہے۔ کسی کو قید خانے جانا پڑتا ہے۔ عقیدہ وہی صحیح ہے جس کی بنیاد علم یقینی پر ہو۔ محض رسمی عقیدہ ''عیارستان بازار تحقیق'' میں کوئی قیمت نہیں رکھتا۔

تصوف اور اسلام

سرچشمۂ اسلام یعنی قرآن و حدیث تصوف کے لفظ تک سے نا آشنا ہیں۔ یہ لفظ دوسری صدی ہجری میں عربی زبان میں داخل ہوا۔ مستشرقین یورپ و دیگر محققین سے کوئی کہتا ہے کہ تصوف فلسفۂ اشراق سے لیا گیا ہے۔ کوئی اس کا ماخذ کلیساؤں کی رہبانیت کو قرار دیتا ہے۔ ان کی تحقیقات لکھنے کا نہ یہ موقع ہے، نہ اس مختصر مضمون میں اس کی گنجائش ہے۔ تاریخ اسلام بھی ہمارے سامنے ہے۔ اس سے جہاں تک معلوم

ہوتا ہے یہ ہے کہ ابتدا میں جو اہل زہد تارک الدنیا اور گوشہ گیر ہو کر عبادت اور ریاضت میں مصروف رہتے تھے ان کو لوگ صوفی کے نام سے پکارنے لگے۔ یعنی جیسا کہ پیرزادہ صاحب نے فرمایا:

پیش طاق صوفیاں احسان بود
اتباعِ سنت و قرآن بود

اس زمانے میں تصوف اخلاص کا نام ہے جس کو حدیث شریف میں ''احسان'' کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ یہی وہ تصوف ہے جس کی مدح غزالی وغیرہ ائمہ اسلام نے لکھی ہے۔

لیکن جب تاتاریوں کے حملے شروع ہوئے اور چنگیز اور ہلاکو نے ایک قیامت صغری برپا کر دی تو ان کی ہولناک خون ریزیوں سے امت کے فاتحانہ جذبات مٹ گئے۔ دنیا کی طرف سے ان کے دل سرد ہو گئے۔ طبیعتوں کا جوش اور ولولہ جاتا رہا۔ حوصلے پست اور ہمتیں سست ہو گئیں۔ زوال وفنا کے نقشے آنکھوں کے سامنے پھر گئے۔ میلان خاطر زہد اور ترک دنیا کی طرف بڑھ گیا اور سرمایہ توکل وقناعت کو لے کر گوشۂ عافیت پر بیٹھنا پسند آیا۔ عالمِ فانی کے جاہ وجلال کی وقعت نگاہوں میں نہ رہی۔ بوریائے فقر سریر سلطنت سے زیادہ عزیز سمجھا گیا۔ کلاہِ نمدی کو تاجِ زر پر ترجیح دی گئی اور پکار اُٹھے:

گوشۂ عافیت و کنج قناعت گنجیست
کہ بشمشیر میسر نہ شود سلطان را

بزاغ دل زمانے، نظرے بہ ماھروے
بہ ازانکہ چترِ شاہی عمر و ھائے و ھوئے

مئے دو سالہ و معشوق چار دہ سالہا
ہمیں بس ست مرا صحبت صغیر و کبیر

شکوہِ تاج سلطانی کہ بیم جان در و در جست
کلاہِ دلکش است اما تبرک سر نمی ارزد

ذوق عمل طبائع سے یہاں تک مسلوب ہو گیا کہ ''شیوہ قلندری'' کے مقابلے میں ''رہ ورسمِ پارسائی دور دراز'' نظر آنے لگی۔ عالم ذوق میں، حلقۂ یاراں میں ''خلوت درانجمن'' ہونے لگی اور سجادے ہی پر ''سفر دروطن'' کی کڑی منزلیں طے کی جانے لگیں۔ شریعت اور حقیقت دو جداگانہ راستے قرار پائے اور ان میں پوست اور مغز کی تفریق کی گئی۔ علما وفقہا محجوب و بے بصر سمجھے گئے۔ یہ اثرات اگر صرف ایک ہی جماعت تک محدود ہوتے تو نقصان نہ ہوتا۔ لیکن شاعری کے ساز پہ یہ ترانہ کچھ اس انداز سے چھیڑا گیا کہ

تمام ملک اس صدا سے گونج اٹھا اور ادبیات اسلامیہ میں ایک قسم کے جمود اور رہبانیت کا اثر ساری ہو گیا۔

زوال شوکت اسلام:

شوکت اسلام کے زوال کے اسباب یوں تو پہلی ہی صدی ہجری سے شروع ہو گئے تھے، مثلاً سیاست کی خرابی، یعنی وہ جمہوریت جو اسلام لے کر آیا تھا، جس نے ہر مسلمان کو آزاد اور خودمختار بنا دیا تھا، ہاتھوں سے جاتی رہی اور اس کے بجائے استبدادی حکومت قائم ہو گئی، جس نے تمام امت کو غلام بنا دیا۔ مسلمان بے گناہ قتل کر دیے جاتے تھے۔ ائمہ وعلماء جو اپنے اپنے زمانے کے روشن چراغ تھے.... بیشتر زیر عتاب، زیر خنجر یا زیر طوق وزنجیر رکھے جاتے تھے اور حق گو زبانیں اس قدر خاموش کر دی گئی تھیں کہ ان مظالم کے خلاف ایک لفظ نہیں نکال سکتی تھیں۔ اس طرح ہر ''مسلم'' حریت عمل سے محروم کر دیا گیا، پھر علمی تقلید جس سے حریت فکر بھی جاتی رہی۔ یہ شکنجہ ایسا سخت تھا کہ ایک زمانے میں یہاں تک نوبت پہنچ گئی تھی کہ اہل علم اس خوف سے کہیں کوئی دشمن ان کے اوپر تہمت لگا کر قتل نہ کرا دے، اپنی صحت عقیدہ کی سند قاضی سے لے کر ہر وقت اپنے پاس رکھتے تھے۔ لیکن اس میں شک نہیں کہ اسلام میں اس بیرونی عنصر کے شمول سے جو جمود پیدا ہوا اس نے بھی بہت کچھ ان اسباب زوال کو تقویت دی اور خاص کر ہندوستان میں تو اسلام کی حالت اور بھی خراب ہوئی۔ یہاں تک کہ ایک غیر مسلم شخص یعنی قومیت کا مشہور مبصر ڈاکٹر لیبان اپنی کتاب تمدن ہند میں یہاں کے مسلمانوں کی نسبت یہ لکھنے پر مجبور ہوا کہ:

> وہ اسلام جو اس وقت ہند میں رائج ہے اس کی حالت بھی ویسی ہی ہو گئی ہے جیسے ہند کے اور مذاہب کی۔ اس میں مساوات بھی قائم نہیں جس کی وجہ سے اوائل میں اس کو اس قدر کامیابی ہوئی تھی۔

پھر ایک اور جگہ لکھتا ہے:

> ہندوستان کے اسلام کا مطالعہ کرتے وقت ہمیں معلوم ہو جائے گا کہ اس مذہب کی یہاں آ کر کیسی مٹی خراب ہوئی ہے۔

ڈاکٹر صاحب نے رموز بے خودی میں موجودہ مسلمانوں کے متعلق جو کچھ لکھا ہے اس میں کچھ بھی شاعرانہ مبالغہ نہ سمجھا چاہیے:

مسلم از سر نبی بے گانہ شد
باز ایں بیت الحرم بت خانہ شد

از منات و لات و عزیٰ و ہبل
ہر یکے دارد بتے اندر بغل

شیخ ما از برہمن کافر تر است
زانکہ او را سومنات اندر سر است

رخت ہستی از عرب بر چیدہ ای
در خمستانِ عجم خوابیدہ ای

مثل ز برفاب عجم اعضائے او
سرد تر از اشک او صہبائے او

ھمچو کافر از اجل ترسندہ اے
سینہ از فارغ ز قلب زندہ اے

قرآن شریف میں نصِ قطعی موجود ہے۔''**ولن یجعل اللہ للکافرین علی المومنین سبیلا**'' پھر آخر کیا وجہ ہے کہ ہم اس سے محروم ہو گئے؟ میرے خیال میں اس کا جواب صرف یہی ہے جو قرآن شریف دیتا ہے''**ان تو می اتخذوا ھذاالقرآن مھجورا**''۔

ڈاکٹر صاحب نے بہت صحیح فرمایا ہے:

گر تو می خواہی مسلمان زیستن
نیست ممکن جز بہ قرآن زیستن

صوفی پشمینہ پوش حال مست
از شراب نغمۂ قوال مست

آتش از شعر عراقی در دش
ورنہ می سازد بقرآن محفلش

حواشی

۱- اقبال معاصرین کی نظر میں، مرتبہ سید وقار عظیم۔

۲- میں خوش ہوں کہ اس مثنوی کے دوسرے ایڈیشن میں ڈاکٹر صاحب نے جو کچھ خواجہ صاحب کے متعلق لکھا تھا اس کو حذف کر دیا اور اس کی بجائے نئے اشعار لکھ دیئے۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ یہ دیکھ کر افسوس ہوا کہ اس کا مفید اور دلچسپ دیباچہ بھی نکال ڈالا گیا جس کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی۔

۳- خود ڈاکٹر اقبال کو بھی یہ میم پسند نہیں آیا۔ ایک جگہ لکھتے ہیں:

کہیں تہذیب کی پوجا، کہیں تعلیم کی پوجا
قوم دنیا میں یہی احمد بے میم کی ہے

معلوم نہیں کہ قرآن شریف کے مطالعے کے بعد جس طرح تصوف کے بارے میں ڈاکٹر صاحب کا خیال بدلا ہے اسی طرح اس عقیدے میں بھی تبدیلی ہوئی یا ابھی تک 'معذور صہبائے محبت' ہیں اور خاک عرب کے سونے والے کو کچھ اور ہی سمجھتے ہیں۔

/.../.../

اسرارِ خودی کے انگریز مترجم ڈاکٹر نکلسن کا ''دیباچہ''
اسرارِ خودی

حق نواز

اسرارِ خودی پہلی باری ۱۹۱۵ء میں لاہور سے شائع ہوئی۔ انھیں دنوں جب میں نے اسے پڑھا تو مجھے اتنی پسند آئی کہ میں نے اس کے انگریزی ترجمے کے لیے اقبال سے اجازت چاہی۔ مجھے پندرہ سال قبل کیمبرج میں ملاقات کا شرف حاصل ہوا تھا۔ میری تجویز بخوشی قبول کر لی گئی لیکن اسی دوران میں کچھ اور مصروفیات میں الجھ گیا جن کی وجہ سے ترجمے کا کام پچھلے سال تک مؤخر رہا۔ اس سے قبل کہ ترجمہ قارئین کی نظر سے گزرے اس نظم اور مصنف کے بارے میں چند کلمات تحریر کرنا ضرری ہیں۔

اقبال ایک ہندی مسلمان ہے۔ مغرب میں اپنے قیام کے دوران اس نے جدید فلسفہ پڑھا اور اسی مضمون میں اس نے کیمبرج اور میونخ یونیورسٹی سے اعلیٰ ڈگریاں بھی حاصل کیں ''ایرانی فلسفہ ما بعد الطبیعات کا ارتقا'' جو ایک بلند پایہ مقالہ اور اقبال کے تجزیاتی مطالعے کا نتیجہ ہے۔ ۱۹۰۸ء میں کتابی صورت میں شائع ہوا۔ اس وقت سے فلسفہ میں اقبال نے ایک خاص اندازِ نظر اپنایا ہے جس کے بارے میں چند ایک انتہائی دلچسپ اشارے یہاں درج کروں گا جو خود اقبال نے مجھے لکھے ہیں اگرچہ اسرار خودی میں ان کا فلسفہ کسی خاص منظم اور مربوط انداز کا حامل نہیں تاہم یہ کتاب ان کے نظریات کو بڑے دلکش اور دل پذیر روپ میں پیش کرتی ہے جہاں ہندو مفکرین نے ویدانت کے اصول کی تشریح کرتے ہوئے ذہن پر زور دیا ہے وہاں اقبال نے فارسی شعرا کی طرح جو اسی اصول کے مبلغ ہیں زیادہ خاردار راستہ اپنایا ہے اور انسانی قلب کو اپنا مرجع بنایا ہے۔ وہ کوئی معمولی قسم کا شاعر ہے بلکہ جہاں اس کی منطق کارگر نہیں ہوتی وہاں اس کے اشعار دلوں میں انگیخت اور ترغیب پیدا کر دیتے ہیں اس کا پیغام صرف ہندی

مسلمانوں تک محدود نہیں بلکہ ساری دنیا کے مسلمانوں کے لیے ہے اس وجہ سے اس نے ہندوستانی (اردو) کی بجائے فارسی زبان اختیار کی ہے کیونکہ پڑھے لکھے مسلمانوں میں بیشتر فارسی زبان سے لگاؤ رکھتے ہیں۔ دوسری بات یہ کہ یہ فارسی ہی کا طرہ امتیاز ہے کہ وہ فلسفیانہ نظریات کے اظہار کے لیے ایک ایسا اسلوب فراہم کرتی ہے جو کبھی بڑا دلپذیر اور ارفع خیال کیا جاتا تھا۔

اقبال ایک مصلح اور داعی کی حیثیت سے ابھرا ہے اگر موجودہ دور سے نہیں تو کم از کم آیندہ نسلوں سے وہ اپنا لوہا ضرور منوائے گا

نغمہ ام از زخمہ بے پرواستم   من نوائے شاعر فرداستم

وہ فارسی انداز کے مطابق ساقی سے التجا کرتا ہے کہ وہ اس کا پیالہ شراب ناب سے بھر دے اور اس کے فکر کی شب تاریک میں چاندنی کی شعاعیں بکھر دے۔

قا سوئے منزل کشم آوارۂ
ذوق بے تابی دھم نظارۂ
گرم رو از جستجوئے نو شوم
روشناسِ آرزوئے نو شوم

آیئے بال آخر اصل کتاب کے بارے کچھ کہیں، وہ کون سی منزل ہے جس کی طرف اقبال کی آنکھیں لگی ہوئی ہیں اس سوال کے جواب سے ان کا اصل زاویہ نگاہ سامنے آئے گا نیز اس راستے پر گامزن ہو کر اس کی منزل کی نشاندہی کر سکیں گے۔ اقبال نے یورپی ادبیات کا عمیق مطالعہ کیا ہے۔ اس کا فلسفہ بڑی حد تک نیٹشے اور برگسان کا مرہون منت ہے اور اس کی شاعری کا مطالعہ کرتے وقت ہمیں اکثر شیلے یاد آتا ہے۔ تاہم اقبال ایک مسلمان کی سوچ اور محسوسات رکھتا ہے اور ممکن ہے اسی سبب سے وہ گہرے اثرات مرتسم کر لے۔ وہ ایک پر جوش مذہبی مبلغ ہے جو جدید دارالحرم کے ایسے تصور سے تحریک حاصل کرتا ہے کہ مذہب کی بنیاد پر عالمی سطح پر امت مسلمہ کی تصوری ریاست پر مبنی ہو جہاں تمام مسلمان ملکی اور نسلی امتیازات سے ماورا ہو کر ملت واحد میں ضم ہو جائیں۔ اس کے نزدیک نیشنلزم اور سامراجیت کی کچھ اہمیت نہیں۔ اس کے خیال میں یہ تصورات ہمیں آزادی سے محروم کر دیتے ہیں اور ہماری حقیقی خوشیاں چھین لیتے ہیں۔ بنی نوع انسان کو ایک دوسرے کے لیے اجنبی بنا دیتے ہیں۔ اخوت کے جذبات کے قاتل ہیں اور جنگ وجدل کے زہریلے بیج بوتے ہیں۔ وہ ایسی دنیا کا خواب دیکھتا ہے جہاں سیاست کی بجائے مذہب کی حکمرانی ہو، وہ میکاولی کی مذمت کرتا ہے جو اس کے خیال میں ''جھوٹے دیوتاؤں کا پجاری ہے'' اور جس کی تعلیم نے بہت سے لوگوں کو اندھا کر دیا ہے۔ واضح رہے کہ اقبال جب بھی مذہب کی بات کرتا ہے تو اس کی مراد ہمیشہ

اسلام سے ہوتی ہے۔ اس کے نزدیک غیر مسلم کافر ہیں اور (نظریاتی سطح پر بہر طور) جہاد درست ہے بشرطیکہ وہ صرف اور صرف خدا کی رضا کے لیے جائے۔ اقبال کا آئیڈیل ایک ایسی آزاد اور خود مختار مسلم برادری ہے جس کا مرکز کعبہ ہو اور جو خدا کی محبت اور حب رسول کے جذبات باہمی کے رشتوں میں منسلک ہو۔ اسرار خودی اور رموز بے خودی میں وہ اپنے اس تصور کی تبلیغ بڑے سوز و گداز سے کرتا ہے جو بہر حال قابل تحسین ہے اور ساتھ ہی ساتھ اس مقصد کے حصول کے ذرائع بھی واضح کرتا ہے۔ اول الذکر مثنوی ایک مسلمان کی انفرادی زندگی سے متعلق اور موخر الذکر اسلام کی ہیئت اجتماعیہ کا نقشہ پیش کرتی ہے۔

قرآن اور محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی طرف مراجعت کا آوازہ پہلے بھی سنائی دیتا رہا ہے تاہم ابھی تک اس پر کم ہی لوگوں نے کان دھرا ہے اور اس کا جواب زیادہ حوصلہ افزا نہیں رہا۔ اب یہ آوازہ مغربی فلسفے کی قوت سے بھی ہم آہنگ ہے اور اسی بنا پر اقبال کو امید ہے اور وہ یقین واثق رکھتا ہے کہ یہ (مغربی فلسفہ) اس کی تحریک میں روح پھونک دے گا اور یقینی طور پر اس کو کامیاب بنائے گا۔ وہ دیکھتا ہے کہ ہندو دانشوروں اور وحدت الوجودی مسلمانوں نے وہ قوتِ عمل جو سائنسی مشاہدے اور مظاہرِ فطرت کی توجیہات پر مبنی ہے اور جو مغربی اقوام، خاص کر انگریزوں کو ممتاز کرتی ہے، مشرقی لوگوں نے مسخ کر کے رکھ دی ہے اور اب اس صلاحیت کا انحصار اور احیا صرف اس تصور سے ممکن ہے کہ خودی کا وجود حقیقی ہے اور یہ صرف ذہنی التباس ہی کا نام نہیں۔ لہٰذا اقبال پورے زور سے فطری فلاسفروں اور نام نہاد صوفی شعراء، ادیبوں اور مصنفوں کی مخالفت کرتا ہے بلکہ اس کے خیال میں اسلام کے موجودہ انحطاط کا سبب بھی یہی لوگ ہیں۔ وہ دلائل و براہین سے یہ بات ثابت کرتا ہے کہ صرف اثبات ذاتِ خودنمائی اور استحکام خودی سے ہی مسلمان اپنی قوت اور آزادی کا احیا کر سکتے ہیں۔ وہ حافظ کی لوریاں دے کر سلانے والی تعلیمات کے مقابلے میں جلال الدین رومی کی ولولہ انگیز اخلاقی تعلیمات کو اختیار کرنے اور افلاطونی افکار سے ملمع شدہ اسلام کی بجائے حقیقی اور توحیدی جوش سے لبریز اسلام کا احیا چاہتا ہے کہ جس نے حضرت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) میں قوتِ عمل کی روح پھونک دی تھی اور جس کے سبب اسلام کا وجود مجسم ہوا تھا۔ یہاں میں ایک ممکنہ غلط فہمی دور کرتا چلوں۔ اقبال کا فلسفہ دینی ہے لیکن وہ فلسفے کو مذہب کا غلام خیال نہیں کرتا اور اس بات پر یقین رکھتے ہوئے کہ فرد کی تکمیل ہی پر معاشرے کا وجود قائم ہے۔ اس کے نزدیک پیغمبر اسلام کا دیا ہوا اسلامی معاشرے کا تصور ہی ایک مثالی تصور ہے۔ ہر وہ مسلمان جو خود کو مردِ کامل کے سانچے میں ڈھالنے کے لیے کوشاں ہے روئے ارضی پر خلافتِ الٰہیہ کے قیام میں معاون ہے۔

اسرار خودی کی مشہور مثنوی (مولانا روم) کی بحر اور اسلوب میں لکھی گئی ہے۔ تمہید میں اقبال لکھتے ہیں ''جلال الدین رومی (جس سے ان کا وہی تعلق ہے جو ورجل کا ڈانٹے سے تھا) ہیولے کی صورت

میں ان کے سامنے نمودار ہوئے اور انھیں نغمہ الاپنے کی ترغیب دی۔ اقبال جہاں حافظ کی طرز کے تصوف کا شدید مخالف ہے وہاں وہ جلال الدین رومی کی مصفا اور عمیق بصیرت کو خراج تحسین پیش کرتا ہے تاہم وہ اس عظیم فارسی صوفی کے بتائے ہوئے خودسپردگی کے اصول کو بھی رد کرتا ہے اور وحدت الوجودی پروازوں میں اس کا شریک سفر بھی بننا پسند نہیں کرتا۔

اسرار خودی کے مطالعہ میں یورپی قارئین کو بعض مشکلات ضرورت پیش آئیں گی جنھیں کوئی بھی ترجمہ دور کرنے سے قاصر ہے۔ ان میں سے کچھ اس کی ہیئت سے متعلق ہیں جنھیں فارسی نظم سے شناسا کوئی بھی شخص زیادہ محسوس نہیں کرے گا تاہم ان میں سے کچھ کا تعلق ان نظریات اور مخصوص مشرقی اندازِ فکر سے ہے جن کو سمجھنے میں ہمیں خاصی دشواری محسوس ہوتی ہے۔ میں وثوق سے یہ بات نہیں کہہ سکتا کہ میں ہر شعر کے مفہوم کی تہ تک پہنچا ہوں، یا میں نے اسے بالکل صحیح سمجھا ہے۔ پھر بھی مجھے امید ہے کہ ایسی غلطیاں بہت کم ہوں گی، اس کے لیے میں اپنے دوست محمد شفیع کا (جواب لاہور میں عربی کے پروفیسر ہیں) شکر گزار ہوں جن کی مدد سے میں نے اس مثنوی کو پڑھا اور مشکل مقامات پر ان کی رہنمائی حاصل کی، کچھ دوسرے بنیادی مسائل خود مصنف نے میرے لیے آسان کر دیے ہیں۔ میری درخواست پر انھوں نے کتاب میں شامل اور زیر حوالہ اپنے فلسفیانہ خیالات کے بارے میں ایک بیان تحریر فرمایا۔ میں اسے ان کے الفاظ میں پیش کر رہا ہوں۔ اگرچہ یہ بیان جامع نہیں اور جیسا کہ وہ کہتے ہیں ''یہ بہت عجلت میں لکھا گیا ہے'' لیکن زورِ بیان اور جدت ادا کے علاوہ اس میں انھوں نے اپنی شاعرانہ توجیہات کو میری ہر ممکن وضاحت سے بھی زیادہ شرح و بسط سے پیش کر دیا ہے۔

اسرار خودی کے فلسفیانہ مبادیات [اقبال]

''یہ تجربہ محدود مراکز میں وقوع پذیر ہونا چاہیے تاہم یہ عارضی اور محدود وقوع پذیری بالآخر ناقابل توجیہہ ٹھہرے گی''۔ یہ ہیں پروفیسر بریڈلے کے الفاظ، لیکن ان کا ناقابل توجیہہ مراکز سے آغاز کرتے ہوئے وہ انھیں ایک وحدت میں ضم کرتا ہے جسے وہ وجود مطلق کا نام دیتا ہے اور جہاں پہنچ کر ان محدود مراکز کی محدودیت اور انفرادیت ختم ہو جاتی ہے لہٰذا ان کے بقول محدود مرکز صرف علامت یا شبیہ ہے۔ ان کی رائے میں حقیقت کی پہچان ناقابل توجیہہ ہے اور چونکہ تمام حدود اضافیت سے متاثر ہیں لہٰذا ثابت ہوتا ہے کہ مؤخر الذکر صرف التباس ہے۔ میرے خیال میں ناقابل توجیہہ محدود مرکز کا یہ تجربہ کائنات کی بنیادی حقیقت ہے، زندگی انفرادیت سے قائم ہے۔ کائناتی زندگی کے مقابلے میں کسی چیز کی کوئی حقیقت نہیں۔ خدا بھی ایک منفرد ہستی ہے بلکہ منفرد ترین ہستی کا نام ہے۔[۱۰] اور کائنات بھی جیسا کہ ڈاکٹر میکٹیگرٹ کہتے ہیں

''افراد (Individual) کی تنظیم کا نام ہے'' لیکن ہم اتنا اضافہ کر سکتے ہیں کہ یہ اتحاد اور نظم جو ہمیں اس وحدت میں نظر آ تا ہے، نہ تو دوامی ہے اور نہ مکمل ہی ، یہ صرف جبّلی اور شعوری کوششوں کا نتیجہ ہے۔ ہم تدریجاً بے ترتیبی اور بدنظمی سے تنظیم و تکمیل کی طرف رواں دواں اور اُس منزل کے حصول میں معاون ہیں نہ کہ ہم کسی جامد تنظیم کے رکن ہیں۔ نئے ارکان کا مسلسل ظہور ہو رہا ہے جو اس کارِ عظیم میں مددگار ثابت ہو رہے ہیں لہٰذا کائنات کوئی تکمیل شدہ فعل نہیں بلکہ ابھی نا تمام اور تکمیل کے مراحل میں ہے لہٰذا کائنات کے بارے میں کوئی بھی صداقت حتمی نہیں کہلا سکتی کیونکہ کائنات بذات خود ابھی تک ایک ''کل'' نہیں بن سکی۔ تخلیقی کا عمل ابھی جاری ہے اور انسان بھی اس میں اپنا فریضہ ادا کر رہا ہے۔ اور کسی حد تک اس بدنظمی کی کیفیت کو ایک تنظیم اور وحدت میں بدل رہا ہے۔ قرآن کی رو سے خدا کے علاوہ دیگر خالقین کے وجود کا امکان بھی ظاہر ہے۔ [۲]

انسان اور کائنات کے بارے میں یہ تصور بظاہر نیو ہیگلین نیز ہر قسم کے وحدت الوجودی تصوف کا مخالف ہے جو کائناتی زندگی یا روح الاعظم میں فنا ہونے کو ہی انسان کا قطعی مطمح نظر اور نجات تصورت کرتے ہیں۔ انسان کا مذہبی اور اخلاقی آئیڈیل نفی خودی کی بجائے اثبات ذات ہے اور وہ اس آئیڈیل کو اپنی انفرادی صلاحیتوں کو زیادہ سے زیادہ ابھار کر اور منفرد بن کر ہی کر سکتا ہے، رسول کریمؐ کا ارشاد ہے ''تخلقو باخلاق اللہ'' آپ اپنے میں خدائی صفات پیدا کرو گویا منفرد ترین ہستی کی صفات کو زیادہ سے زیادہ اپنا کر ہی انسان منفرد بن سکتا ہے۔ پھر زندگی کیا ہے؟ یہ انفرادیت کا دوسرا نام ہے بلکہ اس کی اعلیٰ ترین صورت ہے۔ جہاں تک خودی کا تعلق ہے کہ جس سے ایک فرد کلیتاً خود کفیل مرکز بن جاتا ہے کیونکہ روحانی اور طبعی طور پر انسان ایک خود کفیل مرکز ہے لیکن وہ ابھی تک مکمل طور پر انفرادیت کا حامل نہیں جس قدر خدا سے اُس کا بُعد زیادہ ہوگا اتنی ہی اس میں کم انفرادیت آئے گی اور جس کو جتنا زیادہ قربِ الٰہی حاصل ہوگا اتنا ہی وہ کامل ترین انسان کہلائے گا۔ تاہم اس سے یہ نتیجہ نہیں نکالا جا سکتا کہ وہ بالآخر فنا فی اللہ ہو جائے گا بلکہ اس کے برعکس وہ خدا کو خود میں جذب کرے گا۔ [۳]

حقیقی انسان، تسخیر جہات سے نہ صرف آفاق کو خود میں گم کر لیتا ہے بلکہ وہ خدا کو بھی اپنی خودی میں جذب کر لیتا ہے۔ زندگی ایک جاذب اور ارتقا پذیر تحریک کا نام ہے اس کا جوہر یہ ہے کہ آرزوئیں اور خواہشات مسلسل تحقیق ہوتی رہیں اور پھر ان کے تحفظ اور وسعت کے لیے زندگی نے اپنے آپ سے بعض صلاحیتیں ایجاد کیں اور بعض ذرائع اپنائے ہیں، یعنی حواس اور عقل وغیرہ جو رکاوٹوں کو جذب کرنے میں مدد دیتے ہیں۔ زندگی کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ مادہ اور فطرت ہے۔ تاہم فطرت شر سے عبارت نہیں۔ کیونکہ یہ زندگی کی داخلی قوتوں کو روبہ عمل ہونے کے قابل بناتی ہے۔ خودی اپنے راستے کی تمام رکاوٹوں کی

تسخیر سے آزادی حاصل کرتی ہے، یہ جزوی طور پر آزاد ہے اور جزوی طور پر پابند[۴] اور کسی بے نیاز ذات خدا سے تعلق پیدا کر کے ہی یہ کلی آزادی حاصل کر سکتی ہے، مختصر زندگی کاوشِ آزادی کا نام ہے۔

خودی اور تسلسل شخصیت

کسی انسان کے پیکرِ ہستی کا مرکز اس کی خودی ہے۔ شخصیت اضطراب[۵] سے عبارت ہے اور اس کا تسلسل اس کیفیت کے وجود کا مرہون منت ہے۔ اگر یہ اضطرابی کیفیت برقرار نہ رہے تو شخصیت میں جھول آ جائے گا چونکہ شخصیت یا اضطرابی کیفیت انسان کی گراں قدر کامیابی ہے لہٰذا اسے چاہیے کہ وہ اس کیفیت کی بجائے سستی اور کسالت کو جگہ نہ لینے دے، وہ چیز جو ہمیں اضطرابی کیفیت کو برقرار رکھنے کی ترغیب دیتی ہے۔ ہمیں دوام بخشنا چاہتی ہے۔ اس طرح شخصیت کا تصور ہمیں ''قدر'' کا معیار بھی عطا کرتا ہے اور خیر وشر کا مسئلہ بھی حل کر دیتا ہے۔ جس سے شخصیت مستحکم ہو خیر ہے اور جس سے کمزور ہو وہ شر ہے۔ آرٹ، مذہب اور علم الاخلاق بھی شخصیت کے نقطۂ نظر سے جانچے جانے چاہئیں۔ افلاطون پر میری تنقید کا ہدف وہ فلسفیانہ نظام ہیں جو حیات کی بجائے موت کو بطور آئیڈل اپنائے ہوئے ہیں، یعنی وہ نظام جو راہ حیات کی سب سے بڑی رکاوٹ یعنی مادہ کو نظر انداز کرتے ہیں اور اس کی تسخیر کی بجائے اس سے گریز سکھاتے ہیں۔

جس طرح آزادیٔ خودی کے سوال کے ضمن میں ہمیں مادہ اور اس کے مسائل سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ اسی طرح خودی کی ابدیت کے لیے ہمیں زمان کا مسئلہ درپیش ہے۔ برگسان ہمیں بتاتے ہیں کہ زمان کوئی پیکراں سمت (Line) نہیں (سمت کے مکانی تصور کے لحاظ سے) جس سے ہمیں اپنی پسند و ناپسند ہر صورت میں بہر طور گزرنا پڑتا ہے۔ زمان کا یہ تصور آمیزش شدہ ہے۔ زمان خالص طوالت نہیں رکھتا۔ انفرادی دوام تمنا کے زمرے میں آتی ہے۔ اگر کوئی اسے حاصل کرنے کی کوشش کرے تو وہ اس کو حاصل کر سکتا ہے۔ اس کا انحصار زندگی کے بارے میں اس اندازِ نظر اور تصور پر مبنی ہے جس کے طفیل ہم اپنی اضطرابی کیفیت کو برقرار رکھتے ہیں۔ بدھ ازم، ایرانی تصوف اور اس سے مشابہ نظام اخلاق اس سلسلہ میں ہماری کوئی مدد نہیں کر سکتے تاہم انھیں کلیتاً بے سود بھی قرار نہیں دیا جا سکتا۔ کیونکہ ایک طویل عرصے کی عظیم جدوجہد کے بعد ہمیں وقتی طور پر نشہ طاری کرنے والی چیزوں کی ضرورت سی محسوس ہوتی ہے۔ فکر و عمل کی یہ اقسام زندگی کے روز روشن میں شب تاریک کی حیثیت رکھتی ہیں لہٰذا اگر ہماری سرگرمیوں کا مقصود اضطرابی کیفیت کو برقرار رکھنا ہو تو موت کا صدمہ بھی خودی کو متاثر نہیں کر سکتا۔ موت کے بعد ممکن ہے ستانے کا کچھ وقفہ ہو جسے قرآن ''برزخ'' یا ''درمیانی حالت'' سے تعبیر کرتا ہے اور قیامت کے دن ہی ہوگا۔ ستانے کے اس وقفے کے بعد صرف ارواح دوبارہ زندہ ہو سکیں گی جنھوں نے موجودہ زندگی بڑی احتیاط سے گذاری ہوگی۔

زندگی اگرچہ اپنے ارتقا میں اعادے سے گریز کرتی ہے تاہم برگساں کے اصولوں کے مطابق جیسا کہ وائلڈن کار کہتے ہیں جسم کا معاد بھی ممکن ہے۔ زمان کو آفات میں تقسیم کر کے ہم اسے مکانی روپ دیتے ہیں اور اس کی تسخیر میں دشواری محسوس کرتے ہیں۔ زمان کی خالص نوعیت کا احساس ہمیں اس وقت ہوتا ہے جب ہم اپنے دل کی گہرائیوں میں غوطہ زنی کرتے ہیں۔ زماں خالص ہی حقیقت میں زندگی ہے جو ایک خالص اضطرابی کیفیت (شخصیت) سیعبارت ہے اور جو اب تک اس کی کامیابی ہے اور اسی کے استقراء سے وہ خود کوا ظر رکھتی ہے۔ ہم اس وقت تک پابند زمان ہین جب تک ہم اسے مکانی تناظر میں دیکھتے ہیں۔ زمان کا مکانی تصور ہی رکاوٹی ہیں جو زندگی نے ماحول سے اپنے آپ کو ہم آہنگ کرنے کے لیے گھڑ لی ہیں۔ حقیقت میں وقت کی شکست و ریخت ہمارا کچھ نہیں بگاڑ سکتی اور اسی قسم کی ابدی کیفیت کا احساس ہمیں اس زندگی میں بھی ہوسکتا ہے تاہم یہ الہامی کیفیت صرف لمحاتی ہوتی ہے۔

تربیت خودی:

''خودی عشق'' سے مستحکم ہوتی ہے۔ یہ لفظ بڑے وسیع معنوں میں مستعمل ہے اور اس کے معنی جذب و انضمام کی خواہش کے ہیں۔ اس کی ارفع ترین صورت اقدار وتصورات کی تخلیق اور ان کے حصول کے لیے کوشاں رہنا ہے۔ عشق محب اور محبوب دونوں کو دوام بخشتا ہے۔ سب سے زیادہ منفرد خودی کے حصول کی کوشش طالب کو وہ مرتبہ عطا کرتی ہے اور مطلوب کے درجے تک لے جاتی ہے۔ کیونکہ اس کے بغیر طالب کو کسی پہلو اطمینان نہیں ہوتا۔ جس طرح عشق سے خودی مستحکم ہوتی ہے اسی طرح ''سوال'' سے ضعیف ہوتی ہے۔ وہ سب کچھ جو ذاتی کاوش کے بغیر حاصل کیا جاتا ہے ''سوال'' کے زمرے میں آتا ہے۔ کسی امیر کا بیٹا جو بہت بڑی دولت وراثت سے حاصل کرتا ہے سائل ہے۔ یہی حال اُس کا ہے جو دوسروں کے افکار کی خصوشہ چینی کرتا ہے اور استحکام خودی کے لیے ہمیں عشق اختیار کرنا ہوگا۔ یعنی جذب و انضمام کی فعال قوت اور ہر قسم کے سوال اور بے عملی سے گریز کرنا ہوگا۔ عشق یعنی فعال انضمام کا سبق ہر مسلمان کو رسول کریمؐ کی زندگی سے ملتا ہے۔

نظم کے دوسرے حصے میں میں نے مسلمانوں کی اخلاقیات کے عام اصولوں کی طرف اشارہ کیا ہے اور شخصیت کے توسط سے ان کا مفہوم متعین کرنے کی کوشش کی ہے۔ خودی کو اپنی تکمیل تک پہنچانے کے لیے تین مراحل سے گزرنا پڑتا ہے۔

اول: اطاعتِ شریعت۔

دوم: ضبط نفس، اپنے حقیقی مفہوم میں خود آگہی اور خودی مجسم ہے۔

سوم: نیابت اللہ۔

نیابت اللہ (خودی کا تیسرا مرحلہ) اور روئے زمین پر انسانی معراج ہے۔ نائب حق روئے ارضی پر خلیفہ فی الارض ہے اور مکمل ترین خودی کا مظہر ہے۔ وہ خودی کی تکمیل یافتہ تجسیم، معراجِ انسانیت اور جسم و دماغ کے لحاظ سے زندگی کا نقطۂ عروج ہے۔ اس کی صورت میں ہماری ذہنی ناموافقت بھی مطابقت میں ڈھل جاتی ہے۔ اس میں علم وقوت کی اعلیٰ ترین صلاحیتیں یکجا ہیں۔ اس کی زندگی میں فکر و عمل، عقل و جبلت متحد ہیں۔ وہ شجرِ انسانیت کا آخری ثمر ہے اور مدارجِ ارتقا کی کرب ناک ابتلائیں بجا ہیں کیونکہ اس کے بعد ہی اسے آنا تھا۔ وہی انسانیت کا صحیح حکمران ہے اور اس کی سلطنت روئے ارضی پر خدائی سلطنت ہے، وہ اپنی بیکراں صلاحیتوں سے دوسروں پر فراخ دلی سے متاعِ حیات نچھاور کرتا ہے اور انھیں اپنے قریب سے قریب تر کر لیتا ہے۔

ارتقائی طور پر جتنا ہم آگے بڑھیں گے اتنا ہی اس کے قریب ہوں گے، اس تک رسائی حاصل کرنے کے لیے ہم زندگی کی اعلیٰ ترین منزلیں طے کر رہے ہیں، جسم و ذہن کے لحاظ سے انسانیت کا ارتقا اس کے ظہور کی پیش بندی ہے۔ عصرِ حاضر کے لیے اس کی ذات ایک آئیڈیل ہے۔ لیکن ارتقائے انسانیت ایک آئیڈیل نسل کے ظہور یا کم وبیش منفرد صلاحیتوں کے حامل چند افراد کے ظہور کی طرف بڑھ رہی ہے جنہیں اس کے موزوں ترین والدین ہونے کا شرف حاصل ہوگا۔ لہٰذا روئے ارضی پر خلافت الٰہیہ کا مفہوم کم وبیش منفرد افراد کی جمہوریت ہوگا جس کی صدارت روئے زمین پر منفرد ترین ممکنہ صلاحیتوں کا حامل انسان کامل کرے گا۔ نطشے نے بھی اس آئیڈیل نسل کے تصور کی ایک جھلک دیکھی تھی لیکن اس کا یہ تصور اس کے الحادی اور اشراقی نقصانات کی نذر ہو گیا''۔

میرا خیال ہے کہ ہر قاری اس امر سے اتفاق کرے گا کہ اسرارِ خودی کے مفاہیم اتنے موثر ہیں کہ ہر کسی کی توجہ کا مرکز بنیں گے۔ نظم میں بظاہر یہ فلسفہ مختلف انداز یا پہلو سے سامنے آتا ہے۔ فکر و اظہار کی بے باکی شوخ نہیں تاہم مصنف کی منطقیانہ ذہانت، جذبات اور تصورات کی جگمگاہٹ سے ہم آہنگ ہے۔ لہٰذا دماغ پر تسلط جمانے سے قبل وہ قلب انسانی کو موہ لیتی ہے۔ نظم کا فنی پہلو بھی گراں قدر اہمیت کا حامل ہے اور خاص کر جب ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کی زبان بھی شاعر کی مادری زبان نہیں (تو اس کی اہمیت اور بڑھ جاتی ہے)۔ میں نے اس کے انداز کو جہاں تک بامحاورہ نثری ترجمے میں ممکن تھا برقرار رکھنے کی کوشش کی ہے۔ اصل نظم کے کئی بندے ایسے ہیں جو ایک بار پڑھنے کے بعد آسانی سے بھلائے نہیں جا سکتے۔ مثلاً انسان کامل، جو دنیا کا نجات دہندہ ہوگا کی صفات اور اس کی دعائیں جو ختتام کتاب میں مندرج ہیں (خاص کر قابل ذکر ہیں) جلال الدین رومی کی طرح اقبال بھی حکایات و روایات کا بڑا رسیا ہے کیونکہ

اس طرح وہ منطقی دلائل سے کنارہ کشی کرتے ہوئے اپنے مطالب کی نشاندہی اور وضاحت زیادہ مؤثر طریقے سے کرتا ہے جو بصورت دیگر ممکن نہیں۔

اسرار خودی جب پہلی بار شائع ہوئی تو اس نے نوجوان ہندی مسلمانوں میں ایک طوفان برپا کر دیا اور ان میں سے ایک نے لکھا کہ ''اقبال ہمارے درمیان وہ مسیح بن کر آیا ہے جس نے ''مردوں کو حیات نو کا پیغام دیا ہے'' تاہم یہ ابھی دیکھنا ہوگا کہ حیات نو کے حامل کون سا رخ اختیار کرتے ہیں۔ کیا وہ بیت اللہ کے شاندار مگر سریع الفہم تصور سے ہی مطمئن ہو جاتے ہیں یا وہ مصنف کے مجوزہ جدید اصولوں اور اس کے برعکس حسب منشا بدلنا چاہیں گے کیونکہ وہ تو واضح طور پر نیشنلزم کی تردید کرتا ہے مگر اس کے مداح بضد ہیں کہ جو کچھ وہ کہہ رہا ہے اس کا یہ مفہوم نہیں۔

اس کی فکر کا اثر انجام کار کہاں تک کارگر ہوگا، میں پیش گوئی نہیں کرتا، تاہم اس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ ''شاعر امروز و فردا'' ہے۔ وہ عصر حاضر سے اختلاف بھی کرتا ہے۔ ہم اس کے نظریات کو اس کے ہم مذہب بھائیوں کے کسی فرقے کے لیے مخصوص قرار نہیں دے سکتے۔ وہ مسلم ذہن میں بنیادی تبدیلی کا پیش خیمہ ہیں اور ان کی اہمیت کا اندازہ اس امر سے نہیں لگایا جا سکتا کہ وہ کسی مقررہ مدت تک اپنا اثر دکھا سکیں گے یا نہیں۔

حواشی

۱- یہ امام احمد بن حنبل کا نظریہ ہے جو انتہائی (تشبیہت) کی صورت میں انھوں نے اپنایا ہوا تھا۔
۲- احسن الخالقین۔
۳- یہاں اقبال لکھتے ہیں کہ مولانا رومی نے اس خیال کو بڑی خوبصورتی سے بیان کیا ہے۔ رسول کریمؐ ایام طفولیت میں ایک روز صحرا میں گم گئے، آپ کی دایہ سعدیہ حلیم غم سے نڈھال ہو رہی تھیں لیکن جب وہ آپ کی تلاش میں صحرا میں سر گرداں تھیں تو انھوں نے کسی کو کہتے سنا ''غم نہ کیجیے وہ آپ سے گم نہ ہوگا کیونکہ تمام اس میں گم ہے'' سچی انفرادیت کا حامل دنیا میں گم نہیں ہو سکتا بلکہ خود دنیا اس میں گم ہے۔ میں ایک قدم اور آگے بڑھ کر رومی کی سحر بیانی کا مظہر ایک مصرعہ یہاں درج کرتا ہوں۔

در رضایش مرضیٔ حق گم شود
این سخن کہ باور مردم شود

اسی مضمون کا اقبال کا یہ شعر

کافر کی یہ پہچان کہ آفاق میں گم ہے
مومن کی یہ پہچان کہ گم اس میں ہیں آفاق

(مترجم)

۴- روایت کے مطابق الایمان بین الجبر و القدر۔
۵- ''اک اضطراب مسلسل غیاب ہو کہ حضور'' سے بھی اس کیفیت کی ترجمانی ہوتی ہے۔

/.../.../

مثنوی اسرار خودی[1]

مولانا اسلم جیراجپوری

ڈاکٹر اقبال کی مثنوی اسرار خودی جب سے شائع ہوئی ہے اس وقت سے مخالفین کے اعتراضات کا سلسلہ جاری رہے جس کی وجہ یہ ہے کہ ڈاکٹر موصوف نے اس مثنوی میں تصوف کی بہث میں حکیم افلاطون یونانی اور خواجہ حافظ شیرازی کو بز و گوسفند لکھا ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

راہب اول فلاطون حکیم — از گروہ گوسفندان قدیم
گوسفندے در لباس آدم است — حکم او بر جان صوفی محکم است
بسکہ از ذوق عمل محروم بود — جان او وارفتۂ معدوم بود
منکر ہنگامۂ موجود گشت — خالقِ اعیان نا مشہود گشت
کار او تحلیل اجزائے حیات — قطع شاخ سر و رعنائے حیات

خواجہ حافظ کے متعلق لکھا ہے:

ہوشیار از حافظ صہبا گسار — جامش از زہر اجل سرمایہ دار
نیست غیر از بادہ در بازار او — از دو جام آشفتہ شد ستار او
چوں جرس صد نالۂ رسوا کشید — عیش ہم و منزل جاناں ندید
آں فقیہ ملت منجوار گاں — آں امام ملت بیچارگاں
گوسفند است و نوا آموخت است — فتنۂ و ناز و ادا آموخت است

است

دلربائی ہائے او زہر است و بس — چشم او غارت گر شہر است و بس
از بر یوناں زمین زیر کتر است — چوں مریدان حسن درارد حشیش
محفل او در خورا ابرار نیست — ساغر او قابل احرار نیست

بے نیاز از محفل حافظ گذر　　　الحذر از گوسفنداں الحذر

مخالفین کو افلاطون کی نسبت کم لیکن خواجہ حافظ کی بابت زیادہ ملال ہے کیونکہ وہ صرف شاعر ہی نہیں بلکہ ایک مقدس بزرگ بھی تسلیم کیے جاتے ہیں اسی وجہ سے حمیت کے جوش میں وہ بھی ڈاکٹر صاحب کو ترکی بہ ترکی جواب دیتے ہیں۔

میں ایک عرصہ سے اس بحث کو دیکھ رہا تھا، لیکن اس وجہ سے خاموش تھا کہ یہ اصولی بحث نہ تھی۔ چند روز ہوئے میرے پاس مثنوی راز بیخودی ایک دوست کے ذریعہ سے پہنچی جو خان بہادر پیرزادہ مظفر احمد صاحب متخلص بہ فضلی پنشنرڈ پٹی کلکٹر محکمہ انہار پنجاب نے اسرار خودی کے جواب میں لکھ کر شائع کی ہے۔ بعض دوستوں نے اصرار کیا کہ میں کچھ ضرور ان مثنویوں پر لکھوں۔ اس لیے مجبوراً مہر سکوت کو توڑنا پڑا۔ لیکن میرے اس لکھنے کا منشا صرف یہ ہے کہ اس بحث کو اصل مرکز پر لاؤں تا کہ آیندہ موافقین یا مخالفین جو کچھ لکھیں وہ قوم کے لیے مفید ہو ذاتیات سے کوئی فائدہ مرتب نہیں ہوتا۔

احترام سلف

ڈاکٹر صاحب نے اس مثنوی میں خواجہ صاحب کے متعلق جو کچھ لکھا ہے وہ اگر نہ لکھتے [۲] تو بہتر تھا کیونکہ اس کی وجہ سے ایک تو خود ان کی ذات پر حملے ہونے لگے اس لیے کہ قدیمی اصول ہے۔

بزر 3 نخوانند اہل خرد　　　کہ نام بزرگاں بزشتی برد

دوسرے نفس مسئلہ جو مفید تھا ان ناگوار بحثوں کے حجاب میں آ گیا۔ چنانچہ پیرزادہ صاحب جنھوں نے اس دھوم دھام سے اس مثنوی کا جواب لکھا ہے وہ بھی اصلی بحث کو نظر انداز کر گئے اور صرف افلاطون اور حافظ کی مدح سرائی اور ڈاکٹر صاحب پر مثلیں چست کرنے میں مشغول رہے۔ بز و گوسفند کے جواب میں کہیں شغال اور کہیں خر بنایا ہے اور دشمنِ اسلام اور رہزنِ اسلام وغیرہ خطابات بخشے ہیں لکھتے ہیں:

خود ز ما خیلے بسے وحشت سگاں　　　جامہ زن درنیل دستاں چوں شغاں
فلسفی فطرت زدیں برگشتگاں　　　در بیابان جنوں سر گشتگاں
عقل و دین و داد را دشمن ہمہ　　　در لباس شحنگاں رہزن ہمہ
از دم گفتار دستاں دستاں　　　فلسفہ در دل تصوف بر زباں
دشمنِ جاں آمدند اسلام را　　　رہزن جاں آمدند اسلام را
وائے بر ایں پختگان عقل خام　　　اولیا را میش وبز کردند نام
از دم مکر شغالاں الحذر　　　الحذر از بد سگالاں الحذر

دوسری جگہ لکھتے ہیں:

از خودی پیغارہ زن اسلاف را　　کردہ پا مالِ جنوں انصاف را

بندۂ دنیا دنیادیں فروش　　سر بسر ملت فروش آئیں فروش

پیرزادہ صاحب کے ان اقوال کو جب صوفیانہ حلم اور حسن ظن کی میزان میں ہم تولتے ہیں تو ان کی سبکی نہایت حیرت انگیز معلوم ہوتی۔

خواجہ حافظ کے کلام کے متعلق اس قسم کی رائیں پہلے سے بھی لوگوں کی چلی آتی ہیں۔ ڈاکٹر صاحب کچھ اس کے اول مجرم نہیں ہیں۔ چنانچہ مشہور ہے کہ بادشاہ عالمگیر نے عام منادی کرادی تھی کہ دیوان حافظ کوئی نہ پڑھے کیونکہ لوگ اس کے ظاہری معنی سمجھ کر گمراہ ہوتے ہیں۔ نیز مولانا حالی مرحوم نے حیات سعدی میں لکھا ہے:

خواجہ حافظ کی غزل مجالس اور محافل میں سب سے زیادہ گائی جاتی ہے اور اس کے مضامین سے اکثر لوگ واقف ہیں وہ ہمیشہ سامعین کو چند باتوں کی ترغیب دیتی ہے۔ عشق حقیقی کے ساتھ عشق مجازی اور صورت پرستی و کام جوئی کو بھی وہ دین و دنیا کی نعمتوں سے افضل بتاتی ہے۔ مال و دولت وعلم و ہنر، نماز و روزہ، حج و زکوۃ، زہد و تقویٰ غرض کہ کسی شے کو نظر بازی اور شاہد پرستی کے برابر نہیں ٹھہراتی وہ عقل و تدبیر مال اندیشی، تمکین و وقار، ننگ و ناموس، جاہ و منصب وغیرہ کی ہمیشہ مذمت کرتی ہے اور آزادی، رسوائی، بدنامی وظیرہ کو جو عشق کی بدولت حاصل ہو تمام حالتوں سے بہتر ظاہر کرتی ہے۔ دولت دنیا پر لات مارنا، عقل و تدبیر سے کام نہ لینا۔ توکل و قناعت کے نشہ میں اپنی ہستی مٹا دینا اور جوہر انسانیت کو خاک میں ملا دیا، دنیا و مافیہا کے زوال و فنا کا ہر وقت تصور باندھے رکھنا، علم و حکومت کو لغو و پوچ اور حجاب اکبر جاننا، حقائق اشیاء میں کبھی غور و فکر نہ کرنا کفایت شعاری اور انتظام کا ہمیشہ دشمن رہنا جو کچھ ہاتھ لگے اُس کو فوراً کھو دینا اور اسی طرح کی بہت سی باتیں اس سے مستفاد ہوتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ تمام مضامین ایسے ہیں جو ہمیشہ بےفکروں اور نوجوانوں کو بالطبع مرغوب ہوتے ہیں اور کلام کا سادہ اور عام فہم ہونا اور شاعر کی فصاحت و بلاغت اور مطرب و رقاصہ کی خوش آوازی اور حسن و جمال اور مزامیر کے لئے اُن کو لے اڑتی ہے اور اُن کی تاثیر کو دس بیس گنا کر دیتی ہے اور جب باوجود ان سب باتوں کے سامعین کو یہ اعتقاد بھی ہو کہ اس کلام کے قائل اکابر صوفیہ اور مشائخ کرام ہیں، جن کی تمام عمر حقائق اور معارف کو بیان کرنے میں گذری ہے اور جن کا شعر شریعت کا رہنما اور عالم لاہوت کی آواز ہے تو یہ مضامین اور بھی زیادہ دلنشین ہو جاتے ہیں۔

پھر آگے چل کر لکھتے ہیں:

خواجہ حافظ کی غزل کی ارست اور مزاولت سے بیشک ابرار و احرار کے دلوں میں دنیا کی بے ثباتی اور توکل واستغانت و قناعت کا پختہ خیال پیدا ہوتا ہے اور اوباش و االواط کو مفکری ناعاقبت اندیشی، عشق بازی،

بند مای ورسوائی کی ترغیب ہوتی ہے اور قوم کی موجودہ حالت کے لحاظ سے پہلی تاثیر بھی ویسی ہی خانہ برانداز اور خانماں سوز ہے جیسی دوسری۔

ہم نے خود اپنی تصنیف حیات حافظ میں ان رایوں کو نقل کیا ہے اور ان کا جواب بھی دیا ہے، لیکن ہمارے جواب کا خلاصہ صرف یہ ہے کہ ''حسن کا معایر یہی ہے کہ وہ کمال درجہ کا دلکش ہو۔ عشاق کی رسوائی سے حسن برا نہیں قرار پا سکتا''۔ باقی حافظ کی غزل کے ان اثرات سے جو مولانا حالی نے لکھے ہیں کون انکار کر سکتا ہے! بے شک یہاں تک ہم پیرزادہ صاحب کے ساتھ ہیں

الادب پیغا رہ برمستاں مزن　　　شیشۂ خود بر سنداں مزن
در گذر از بادہ خوا رائے محتسب　　　مست را معذور دارای محتسب

لسان الغیب

مولانا حکیم فیروزالدین احمد صاحب طغرائی نے ڈاکٹر صاحب کے جواب میں جو رسالہ لسان الغیب کے نام سے شائع کیا ہے اُس میں جو پہلو جواب کا اختیار کیا ہے وہ ''سوال از آسمان و جواب از ریسمان'' کا مصداق ہے۔ شعراء اور تذکرہ نگاروں نے کلام حافظ کی جو مدح کی ہے وہ شاعری اور صوفیانہ رموز کے لحاظ سے ہے، اور ہم یقین کیساتھ کہہ سکتے ہیں کہ کلام کی اِن خوبیوں کو ڈاکٹر صاحب بہ نسبت حکیم صاحب موصوف کے زیادہ سمجھتے ہیں۔ بحث جو کچھ ہے وہ ان کے اثرات کے متعلق ہے جو خواجہ کے کلام سے جذبات پر پڑتے ہیں۔ اس لیے ان محامد و مدائح کا نقل کر دینا جو ڈاکٹر صاحب کے بھی پیش نظر ہیں جواب کے لیے کافی نہیں ہو سکتا۔

علاوہ بریں حکیم صاحب موصوف نے شعر العجم سے بہت کچھ استدلال فرمایا ہے کہ علامہ شبلی نے کلامِ حافظ کو چناں وچنین لکھا ہے۔ مگر اُن کو یہ خبر نہیں کہ اس شعر العجم میں عمر کے تذکرہ میں ہے کہ

افسوس ہے کہ خیام خواجہ حافظ کی طرح صوفی نہ تھا ورنہ اس کی شراب بھی شراب معرفت بن جاتی۔

اسرار خودی میں خواجہ حافظ کے جن اشعار کی طرف تلمیح ہے اُن کے جو لطیف معانی حکیم صاحب نے بیان کیے ہیں اور جو جو صوفیانہ نکات اُن سے نکالے ہیں وہ ہر شاعر کے ہر شعر سے نکالے جا سکتے ہیں۔ مجھے یاد ہے کچھ عرصہ ہوا میں نے کسی مضمون نگار کا مضمون پڑھا تھا اور معرفت سے لبریز ہے اور اس کے شواہد بھی لکھتے ہیں۔ نیز بمبئی کے کسی اخبار میں ایک گبر کا یہ دعویٰ بھی دیکھنے میں آیا تھا کہ خواجہ حافظ آتش پرست تھے۔ مدعی نے خود حافظ کی غزل سے اس پر استدلال کیا تھا۔ منجملہ اُن کے ایک غزل جو مجھے یاد رہ گئی یہ ہے:

کیونکہ در چمن آمد گل از عدم بہ وجود		بنفشہ در قدم اور نہاد سر بسجود

اس غزل کے مندرجہ ذیل شعر کو اس نے اپنے عجیب و غریب دعویٰ کے ثبوت میں پیش کیا تھا۔

بباغ تازہ کن آئین دین زبردستی		کیونکہ لالہ برافروخت آتش نمرود

حافظ و عرفی

ہم کو سب سے زیادہ جو بات مثنوی اسرار خودی میں حیرت انگیز معلوم ہوتی ہے وہ یہ ہے:

حافظِ جاد و بیاں شیرازی است		عرفی آتش زباں شیرازی است

ایں قتیل ہمت مردانہٗ		واں کنارِ آب رکنا باد ماند

بادہ زن با عرفی ہنگامہ خیز		زہدہ از صحبت حافظ گریز

اس لیے کہ اگر شاعری کے دائرہ میں رہنا ہے تو حافظ کو چھوڑ کر عرفی کو مقتدا بنا لینا بعینہ اس مثل کا مصداق ہے ''فر من المطر و وقع تحت المیزاب''۔

حقیقت یہ ہے کہ ہماری شاعری حرِ دجال ہے حر عیسیٰ نہیں ہے اس کے چند مخصوص عنوانات ہیں جن کو واقعیت سے کوئی سروکار نہیں ہے، انھیں کو شعراء الفاظ کے نئے نئے لباس پیش کرتے ہیں۔ یہ نہ زندگی کے لیے کسی عملی شاہراہ کی طرف ہدایت کرتی نہ سوائے ادبی لطافت کے کوئی خاص مقصد پیش نظر رکھتی ہے۔ قرآن شریف نے جس شاعری کو مذموم قرار دیا ہے اُس کا بہترین یا بدترین نمونہ یہی ہے۔ الا ماء شاء اللہ مولانا حالی نے بہت صحیح فرمایا ہے۔

وہ شعر و قصائد کا ناپاک دفتر		عفونت میں سنڈاس سے جو ہی بدتر

ملک جس سے شرماتے ہیں آسماں پر		زمیں جس سے ہے زلزلہ میں برابر

ہوا علم دیں جس سے برباد سارا		وہ علموں میں علم ادب ہے ہمارا

عقیدت مندی نے خواجہ حافظ کے کلام پر بھی تقدس کا ایک غلاف چڑھا دیا ہے، عرفی کا کلام تو اس سے بھی عاری ہے۔ رہیں ادبی خوبیاں تو ان کے لحاظ سے خود عرفی اسی شمع کا پروانہ ہے۔ کہتا ہے:

بگرد مرقد حافظ کہ کعبۂ سخن است		در آمدیم بعزم طواف در پرواز

بیشک نخوت اور خودستائی کہیں کہیں اس کے کلام میں پائی جاتی ہے لیکن وہ خود ڈاکٹر صاحب کی مصطلحہ خودی کے متضاد ہے۔

بحث خودی

پیرزادہ صاحب نے خودی کے متعلق جو کچھ لکھا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے خواجہ حافظ

کے جوش حمایت میں ڈاکٹر صاحب کے مفہوم مقصود کو سہواً یا قصداً نظر انداز کر دیا ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے تو صاف لکھ دیا ہے کہ ''خودی کو بمعنی غرور میں نے استعمال نہیں کیا ہے۔ بلکہ اس کا مقصود محض احساس نفس یا تعین ذات ہے''۔ باوجود اس تصریح کے اس لفظ کے جو معنی انھوں نے خود ڈاکٹر صاحب کے اشعار سے نکالنے کی کوشش کی ہے اس میں صریحی طور پر انصاف سے تجاوز کر گئے ہیں، اس لیے کہ جب کوئی لفظ کسی اصطلاحی معنی میں رکھ لیا گیا تو اس کے لغوی معنی لے کر اعتراض کا پہلو نکالنا کیونکر جائز ہوسکتا ہے۔ اس شعر پر

شعلہ ہائے او صد ابراہیمؑ سوخت　　　تا چراغِ یک محمد بر فروخت

جو اعتراض پیرزادہ صاحب نے کیا ہے کہ اُس کا انبیاء کی عظمت و شان پر اچھا اثر نہیں پڑتا ہم بھی اس سے متفق ہیں، لیکن ہمارا جہاں تک خیال ہے ڈاکٹر صاحب نے یہ مضمون اس کلام سے اخذ کیا ہوگا جو کسی بزرگ صوفی کا ہے:

صد ہزاراں سبزہ پوش از غم بسوخت　　　تا کہ آدمؑ را چراغے بر فروخت
صد ہزاراں جسم خالی شد ز روح　　　تا دریں حضرت در وگرگشت نوحؑ
صد ہزاراں پشہ در لشکر فتاد　　　تا ابراہیمؑ از میاں سر بر نہاد
صد ہزاراں خلق سر بریدہ گشت　　　تا کلیم اللہ صاحب دیدہ گشت
صد ہزاراں خلق درد نا رشد　　　تا کہ عیسیٰ محرم اسرارِ شد
صد ہزاراں خلق در تاراج رفت　　　تا محمدؐ یک شبے معراج رفت

خودی کا عرفی مفہوم مراد لے کر پیرزادہ صاحب نے جو اعتراضات کیے ہیں ان تیروں کا نشانہ ڈاکٹر صاحب نہیں ہیں، کیونکہ انھوں نے اس کا مفہوم دوسرا قرار دیا ہے۔ ایسی صورت میں یہ بحث بالکل لفظی ہے۔

اصلیت یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب کی حکیمانہ طبیعت نے جب مسلمانوں کے تنزل کے اسباب وعلل دریافت کرنے کی طرف توجہ کی تو یہ سراغ پایا کہ امت اسلامیہ سے قوت عمل فنا ہوگئی اور جو عملی ولولہ اور جوش سلف میں تھا وہ خلف میں نہیں رہا۔ اور چونکہ ترقی کا مدار عمل پر ہے اس لیے پھر اُسی قوت عمل کو زندہ کر کے ہم ترقی کر سکتے ہیں۔ اس قوت عمل کے احیاء کے لیے یہ ضروری ہے کہ ہم کو اپنی ہستی کا بھی احساس ہو۔ اسی نظریہ کی تعلیم کے لیے انھوں نے یہ مثنوی لکھی ہے۔ خودی کی تعریف میں کہتے ہیں:

پیکر ہستی ز آثارِ خودی ست　　　ہر چہ می بینی ز اسرار خودی ست
خویشتن را چوں خودی بیدار کرد　　　آشکارا عالم پندار کرد

صد جہاں پوشیدہ اندر ذاتِ او	غیر او پیدا ست از ثبات او
می شود از بہر اغراض عمل	عامل و معمول و اسباب و علل
زندگی محکم زا بقاظِ خودی ست	کاہد از خواب خودی نیروے زیست

اس مفہوم کو مثنوی رموز بے خودی میں اور بھی صاف کر دیا ہے۔

تو خودی از بیخودی نشناختی	خویش را اندر گماں انداختی
جوہر نوریست اندر خاک تو	یک شعاعش جلوہ ادراک تو
واحد است او بر نہ می تابد دوئی	من زناب او منتم تو توئی
خویش دار و خویش باز و خویش ساز	نازہا می پرورد اندر نیاز
خوگر پیکار پیہم دیدمش	ہم خودی ہم زندگی نامیدمش

پیرزادہ صاحب فرماتے ہیں:

ہر چہ گفتی از خودی حاشا غلط	سر بسر از لفظ تا معنی غلط
در حیاتِ کس خودی را دخل نیست	خلق عالم نو رس ایں نخل نیست
در حریم حق خودی را نیست بار	در حرم مزدور دیواں را چہ کار
از خودی بگذر کہ کار ایں ست و بس	خاصہ مسلم را شعار این است و بس

دراصل پیرزادہ صاحب خودی کے لفظ ہی سے بیزار کہتے ہیں:

اے خودی را مرکب خود ساختی	دیہ در پائے پیل انداختی
اے خیال خامت اسرارِ خودی	پختہ کار رازِ پندارِ خودی
زہر را تریاق می گوئی بگوئے	بر ہلاک خویش می پوئی ہوئے
در عیارستان بازار سفا	سکۂ قال تو باشد ناروا

ہم کو حیرت ہے کہ ''عیارستان بازار صفا'' میں پیرزادہ صاحب منصور حلاج کی ''انا الحق'' کے تو نہایت سرگرم حامی ہیں اور ڈاکٹر اقبال کے ''انا الحق'' سے اس قدر بیزار!!

منصور کی حمایت میں فرماتے ہیں:

زانداں منصور را خوں کردہ اند	بیکس و معذوراں را خوں کردہ اند
مرد حق گورا بدار آویختند	بے گنہ را خوں بنا حق ریختند
ہلہ اے زیّاد آشفتہ دروں	ہلّہ اے استیزہ کارانِ جنوں
خونِ منصور ازشما خواہم گرفت	خفتہ خوں را خوبنہا خواہم گرفت

ڈاکٹر صاحب نے حکیم افلاطون کی جو مذمت ''مسئلہ اعیان'' کی وجہ سے کی ہے۔اس کے جواب میں پیرزادہ صاحب نے شیخ شہاب الدین کی کتاب تلویح سے ایک کشفی فضیلت نقل فرما کر اُس کی مدح سرائی فرمائی ہے۔فلسفہ استدلال جاننے والوں کے لیے یہ جواب ایک لطیفہ ہے۔اس کا خلاصہ یہ ہے کہ شیخ مذکور نے ارسطو کو دیکھا کہ وہ افلاطون کی مدح میں سرگرم ہے پوچھا کہ اس کے درجے کوئی اور حکیم نہیں؟ارسطو نے سوائے بایزیدؒ کے اور کسی کو افلاطون کا ہم مرتبہ نہ بتایا۔چنانچہ پیرزادہ صاحب اسی بنیاد پر اُس کی بابت کہتے ہیں

جبرئیلے در لباس آدم است

ہم کو امید تھی کہ پیرزادہ صاحب حافظ کی مدافعت زیادہ جوش کے ساتھ کریں گے۔لیکن یہاں مضمون بہت ہی مختصر نکلا کہتے ہیں۔

اے کہ حافظ را شماتت میکنی   رند میکش را ملامت میکنی
اے بعلم خویش مخمور عمل   توچہ دانی سر مستان ازل

بحث تصوف

اصل مرکز بحث یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب یہ کہتے ہیں کہ مذہب اسلام ایک حقیقی پیغام عمل ہے۔باوجود پیرو اسلام ہونے کے موجودہ مسلمانوں میں جو جمود ہے اُس کی وجہ یہ ہے کہ اُن پر ایک بیرونی عنصر مذہبی رنگ میں آکر غالب ہو گیا ہے اور وہ تصوف ہے۔اسی تصوف کے مسئلہ فنا اور نفس [۳] کشی نے مسلمانوں کی قوتِ عمل کو باطل کر دیا ہے۔کیونکہ تصوف کا اثر تمام ادبیاتِ اسلامیہ میں ساری ہو گیا ہے اور ہر قوم کے ادبیات کا ایک تدریجی اثر اس قوم کے جذبات اور قوائے نفسانیہ پر ہونا ہے،اس لیے رفتہ رفتہ اس کے اثر سے ہماری قوت عمل جاتی رہی۔ڈاکٹر صاحب کے خیال میں مسئلہ نفی خودی کو بنی نوع انسان کی مغلوب قوموں نے ایجاد کیا ہے کہ اس تعلیم سے مخفی طور پر غالب قوموں کو کمزور بنائیں۔

یونان میں فلسفہ اشراق اور ایران میں تصوف پھیلا اس وجہ سے ضمناً افلاطون اور حافظ کا بھی تذکرہ آیا۔ڈاکٹر صاحب کا خیال جیسا کہ پیرزادہ صاحب نے اپنی مثنوی کے بابت دیباچے میں خود انہیں کے الفاظ میں نقل کیا ہے۔یہ ہے:

(۱) تصوف رہبانیت سے پیدا ہوا ہے۔
(۲) اسلام تصوف کے خلاف ایک صدائے احتجاج ہے۔
(۳) تصوف نے قرمطی تحریک سے فائدہ اٹھایا ہے۔

(۴) تصوف قیودِ شرعی کو فنا کر دینے کی کوشش کرتا ہے۔

اور اس کی بنیاد محض عقیدت پر نہیں بلکہ انھوں نے خود تحقیقات کی ہے۔

(۱) میرے آبا وَ اجداد کا مشرب تصوف تھا اور خود میرا میلان بھی تصوف کی طرف تھا۔

(۲) فلسفۂ یورپ کے پڑھنے سے اسلامی تصوف کی صداقت میرے دل میں مضبوط ہو گئی تھی۔ کیونکہ فلسفۂ یورپ بحیثیت مجموعی منجر بہ تصوف ہے۔

(۳) قرآن پر تدبر کرنے اور تاریخ اسلام کو پڑھنے سے مجھے معلوم ہوا کہ میں غلطی پر تھا۔ تصوف اور فلسفۂ یورپ بھی غلط ثابت ہوا، اس واسطے میں نے تصوف کو ترک کر دیا۔

اس کے مقابلہ میں پیرزادہ صاحب فرماتے ہیں کہ ''میرا نسبی و نسبتی تعلق ایک قدیم صوفیانہ خاندان سے ہے، میرے آبا وَ اجداد نے نسلاً بعد نسلی حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کے وقت سے جو میرے جدِّ اعلیٰ ہیں اس وقت تک تصوف کے دامانِ تربیت میں پرورش پائی ہے، میرا عقیدہ یہ ہے کہ ''اسلام عین تصوف ہے اور تصوف میں ہی اسلام ہے''۔

مسئلہ عینیت

تصوف کا مسئلہ عینیت افلاطون کے مسئلہ اعیاں سے بھی زیادہ عجیب و غریب ہے۔ ''ہمہ اوست'' کے عقیدے نے ایک ایسی ہمہ گیر عینیت کی بنیاد ڈالی کہ ہر ہر ذرہ عین آفتاب ہو گیا اور خالق اور مخلوق متحد ہو گئے۔

''انا الحق''

''سبحانی ما اعظم شانی''

''سبحان الذی خلق الاشیاء وھو عینیا''

خود کوزہ و خود کوزہ گرو خود گل کوزہ
خود بر سرِ بازار خریدار برآمد

خود انا الحق زد از لب منصور
خود برامد ز شوق برسرِ دار

گفت انا[۳] احمدؐ بلامیم
از زبان محمدؐ مختار

ندیم و مطرب و ساقی ہم اوست

خیال آب و گل در رہ بہانہ

یہاں تک کہ بعض یکہ تازانِ میدانِ تفرید۔کلمۂ توحید کو بھی شرک خیال کرتے ہیں۔

اے پسر لا الہ الا اللہ
خود ز شرک خفی است آئینہ دار
ہست شرک جلی رسول اللہؐ
خویشتن را ازیں دو شرک برابر

ایک اور سرمست کا ترانہ سنیے:

من ھم زمیم ہم سما، من با توھستم جملہ جا
من مصطفی را ہم خدا، من ملحد دیرینہ ام

فرعون اور موسیٰ علیہ السلام کے امتیازی حدود بھی مٹ گئے:

چونکہ بے رنگی اسیر رنگ شد
موسیٰ با موسیٰ در جنگ شد

تجرید کا یہ نعرہ مستانہ بھی سن لیجیے جس میں قافیے کی پابندی بھی ترک کر دی گئی ہے:

سر برہنہ نیستم دارم کلاہ چار ترک
ترک دنیا ترک عقبیٰ ترک مولیٰ ترک ترک

ان ''شطحیات'' کا ایک انبار ہے۔ان میں بہت سی ایسی ہیں جن کو نقل کرتے ہوئے مجھ نا آشنائے سر وحدت کا قلم لرزتا ہے اور یہ آنحضرت کے اقوال ہیں جن کا ایک ایک لفظ ''عیارستان بازار صفا'' میں بے بہا جوہر سمجھتا جاتا ہے، ایسی حالت میں اسلام کا عین تصوف اور تصوف کا عین اسلام ہونا کیا حیرت انگیز ہے۔

علم وعقیدت کی جنگ

تمام مصلحوں اور پیشواؤں کو سب سے پہلی خطرناک منزل جو پیش آتی ہے وہ یہی علم وعقیدت کی جنگ ہے۔مصلح دیدہ تحقیق سے دیکھ کر ڈراتا ہے کہ اے قوم! جو کچھ تیرے ہاتھ میں ہے اسے پھینک دے کیونکہ یہ زہریلا سانپ ہے مگر رسم پرست قوم کہتی ہے کہ نہیں، یہ تازیانہ ہے:

بوقت صبح شود ہمچو روز معلومت
کہ با کہ باختہ ای عشق در شو دیجور

اس جنگ کے ہزار ہا تماشے دنیا دیکھ چکی لیکن ابھی تک بدستور اس کا سلسلہ جاری ہے۔ایک شخص علمی

تحقیقات سے مفید اور صحیح خیالات قوم کے سامنے پیش کرتا ہے۔قوم اس کو جاہل، دشمن اسلام اور کافر بتاتی ہے۔ امام غزالی، ابن رشد اور امام ابن تیمیہ رحمہم اللہ صحیح راستہ دکھانے کی کوشش کرتے ہیں۔لیکن کسی کی کتابیں جلائی جاتی ہیں، کوئی جلا وطن کیا جاتا ہے۔کسی کو قید خانے جانا پڑتا ہے۔عقیدہ وہی صحیح ہے جس کی بنیاد علم یقینی پر ہو۔محض رسمی عقیدہ ''عیارستان بازار تحقیق'' میں کوئی قیمت نہیں رکھتا۔

تصوف اور اسلام

سرچشمۂ اسلام یعنی قرآن وحدیث تصوف کے لفظ تک سے نا آشنا ہیں۔ یہ لفظ دوسری صدی ہجری میں عربی زبان میں داخل ہوا۔مستشرقین یورپ و دیگر محققین سے کوئی کہتا ہے کہ تصوف فلسفۂ اشراق سے لیا گیا ہے۔کوئی اس کا ماخذ کلیساؤں کی رہبانیت کو قرار دیتا ہے۔ان کی تحقیقات لکھنے کا نہ یہ موقع ہے، نہ اس مختصر مضمون میں اس کی گنجائش ہے۔تاریخ اسلام بھی ہمارے سامنے ہے۔اس سے جہاں تک معلوم ہوتا ہے یہ ہے کہ ابتدا میں جو اہل زہد تارک الدنیا اور گوشہ گیر ہو کر عبادت اور ریاضت میں مصروف رہتے تھے ان کو لوگ صوفی کے نام سے پکارنے لگے۔یعنی جیسا کہ پیرزادہ صاحب نے فرمایا:

پیش طاق صوفیاں احسان بود
اتباعِ سنت و قرآن بود

اس زمانے میں تصوف اخلاص کا نام ہے جس کو حدیث شریف میں ''احسان'' کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے۔یہی وہ تصوف ہے جس کی مدح غزالی وغیرہ ائمہ اسلام نے لکھی ہے۔

لیکن جب تاتاریوں کے حملے شروع ہوئے اور چنگیز اور ہلاکو نے ایک قیامت صغری برپا کر دی تو ان کی ہولناک خون ریزیوں سے امت کے فاتحانہ جذبات مٹ گئے۔دنیا کی طرف سے ان کے دل سرد ہو گئے۔طبیعتوں کا جوش اور ولولہ جاتا رہا۔حوصلے پست اور ہمتیں سست ہو گئیں۔زوال وفنا کے نقشے آنکھوں کے سامنے پھر گئے۔میلان خاطر زہد اور ترک دنیا کی طرف بڑھ گیا اور سرمایہ توکل وقناعت کو لے کر گوشۂ عافیت پر بیٹھنا پسند آیا۔عالمِ فانی کے جاہ وجلال کی وقعت نگاہوں میں نہ رہی۔بوریائے فقر سریر سلطنت سے زیادہ عزیز سمجھا گیا۔کلاہِ نمدی کو تاجِ زر پر ترجیح دی گئی اور پکار اُٹھے:

گوشۂ عافیت و کنج قناعت گنجیست
کہ بشمشیر میسر نہ شود سلطان را

بزاغ دل زمانے، نظرے بہ ماھروے
بہ ازانکہ چترِ شاہی عمر و ھائے و ھوئے

مئے دو سالہ و معشوق چار دہ سالہا
ہمیں بس ست مرا صحبت صغیر و کبیر

شکوہِ تاج سلطانی کہ بیم جان در و در جست
کلاہِ دلکش است اما تبرک سر نمی ارزد

ذوق عمل طبائع سے یہاں تک مسلوب ہو گیا کہ ''شیوہ قلندری'' کے مقابلے میں ''رہ و رسمِ پارسائی دور دراز'' نظر آنے لگی۔ عالم ذوق میں، حلقۂ یاراں میں ''خلوت در انجمن'' ہونے لگی اور سجادے ہی پر ''سفر در وطن'' کی کڑی منزلیں طے کی جانے لگیں۔ شریعت اور حقیقت دو جداگانہ راستے قرار پائے اور ان میں پوست اور مغز کی تفریق کی گئی۔ علما و فقہا محجوب و بے بصر سمجھے گئے۔ یہ اثرات اگر صرف ایک ہی جماعت تک محدود ہوتے تو نقصان نہ ہوتا۔ لیکن شاعری کے ساز پہ یہ ترانہ کچھ اس انداز سے چھیڑا گیا کہ تمام ملک اس صدا سے گونج اٹھا اور ادبیات اسلامیہ میں ایک قسم کے جمود اور رہبانیت کا اثر ساری ہو گیا۔

زوال شوکت اسلام:

شوکت اسلام کے زوال کے اسباب یوں تو پہلی ہی صدی ہجری سے شروع ہو گئے تھے، مثلاً سیاست کی خرابی، یعنی وہ جمہوریت جو اسلام لے کر آیا تھا، جس نے ہر مسلمان کو آزاد اور خود مختار بنا دیا تھا، ہاتھوں سے جاتی رہی اور اس کے بجائے استبدادی حکومت قائم ہو گئی، جس نے تمام امت کو غلام بنا دیا۔ مسلمان بے گناہ قتل کر دیے جاتے تھے۔ ائمہ وعلماء جو اپنے اپنے زمانے کے روشن چراغ تھے.... بیشتر زیر عتاب، زیر خنجر یا زیر طوق وزنجیر رکھے جاتے تھے اور حق گو زبانیں اس قدر خاموش کر دی گئی تھیں کہ ان مظالم کے خلاف ایک لفظ نہیں نکال سکتی تھیں۔ اس طرح ہر ''مسلم'' حریت عمل سے محروم کر دیا گیا، پھر علمی تقلید جس سے حریت فکر بھی جاتی رہی۔ یہ شکنجہ ایسا سخت تھا کہ ایک زمانے میں یہاں تک نوبت پہنچ گئی تھی کہ اہل علم اس خوف سے کہیں کوئی دشمن ان کے اوپر تہمت لگا کر قتل نہ کرا دے، اپنی صحت عقیدہ کی سند قاضی سے لے کر ہر وقت اپنے پاس رکھتے تھے۔ لیکن اس میں شک نہیں کہ اسلام میں اس بیرونی عنصر کے شمول سے جو جمود پیدا ہوا اس نے بھی بہت کچھ ان اسباب زوال کو تقویت دی اور خاص کر ہندوستان میں تو اسلام کی حالت اور بھی خراب ہوئی۔ یہاں تک کہ ایک غیر مسلم شخص یعنی قومیت کا مشہور مبصر ڈاکٹر لبیان اپنی کتاب تمدن ہند میں یہاں کے مسلمانوں کی نسبت یہ لکھنے پر مجبور ہوا کہ:

> وہ اسلام جو اس وقت ہند میں رائج ہے اس کی حالت بھی ویسی ہی ہو گئی ہے جیسے ہند کے اور مذاہب کی۔ اس میں مساوات بھی قائم نہیں جس کی وجہ سے اوائل میں اس کو اس قدر کامیابی ہوئی تھی۔

پھر ایک اور جگہ لکھتا ہے:

ہندوستان کے اسلام کا مطالعہ کرتے وقت ہمیں معلوم ہو جائے گا کہ اس مذہب کی یہاں آ کر کیسی مٹی خراب ہوئی ہے۔

ڈاکٹر صاحب نے رموزِ بے خودی میں موجودہ مسلمانوں کے متعلق جو کچھ لکھا ہے اس میں کچھ بھی شاعرانہ مبالغہ نہ سمجھا چاہیے:

مسلم از سرِ نبی بے گانہ شد
باز ایں بیت الحرم بت خانہ شد

از منات ولات و عزیٰ و ہبل
ہر یکے دارد بتے اندر بغل

شیخ ما از برہمن کافر تر است
زانکہ او را سومنات اندر سر است

رختِ ہستی از عرب بر چیدہ ای
در خمستانِ عجم خوابیدہ ای

مثلِ ز برفابِ عجم اعضائے او
سرد تر از اشکِ او صہبائے او

ھمچو کافر از اجل ترسندہ اے
سینہ از فارغ ز قلبِ زندہ اے

قرآن شریف میں نصِ قطعی موجود ہے۔ ''**ولن یجعل اللہ للکافرین علی المومنین سبیلا**'' پھر آخر کیا وجہ ہے کہ ہم اس سے محروم ہو گئے؟ میرے خیال میں اس کا جواب صرف یہی ہے جو قرآن شریف دیتا ہے ''**ان قومی اتخذوا ھذا القرآن مھجورا**''۔

ڈاکٹر صاحب نے بہت صحیح فرمایا ہے:

گر تو می خواہی مسلمان زیستن
نیست ممکن جز بہ قرآن زیستن

صوفی پشمینہ پوش حال مست
از شرابِ نغمۂ قوال مست

آتش از شعر عراقی در دش
ورنہ می سازد بقرآن محفلش

حواشی

۱- نوشتہ ۱۹۱۹ء

۲- میں خوش ہوں کہ اس مثنوی کے دوسرے ایڈیشن میں ڈاکٹر صاحب نے جو کچھ خواجہ صاحب کے متعلق لکھا تھا اس کو حذف کر دیا اور اس کے بجائے نئے اشعار لکھ دیئے ،لیکن اس کے ساتھ ساتھ یہ دیکھ کر افسوس ہوا کہ اس کا امفید اور دلچسپ دیباچہ بھی نکال ڈالا گیا جس کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی۔

۳- تصوف نفس کشی سکھلاتا ہے لیکن اسلام کی یہ تعلیم نہیں وہ صرف اصلاح نفس کا خواہاں ہے۔

۴- خود ڈاکٹر اقبال کو بھی یہ میم پسند نہیں آیا۔ایک جگہ لکھتے ہیں:

کہیں تہذیب کی پوجا، کہیں تعلیم کی پوجا
قوم دنیا میں یہی احمد بے میم کی ہے

معلوم نہیں کہ قرآن شریف کے مطالعے کے بعد جس طرح تصوف کے بارے میں ڈاکٹر صاحب کا خیال بدلا ہے اسی طرح اس عقیدے میں بھی تبدیلی ہوئی یا ابھی تک 'معذور صہبائے محبت' ہیں اور خاک عرب کے سونے والے کو کچھ اور ہی سمجھتے ہیں۔

اسرار خودی

عبدالمغنی

فلسفہ اقبال کے آب وگل میں تھا اور اس کے اسرار و رموز ان کے ریشہ ہائے دل میں پوشیدہ تھے، جیسا انھوں نے خود ضرب کلیم کی ایک نظم ''ایک فلسفہ زدہ سید زادے کے نام'' میں اقرار کیا ہے۔ چنانچہ وہ اس کی رگ رگ سے باخبر تھے، لیکن اسی واقفیت کے سبب وہ یہ بھی جانتے تھے کہ:

انجام خرد ہے بے حضوری　　ہے فلسفہ زندگی سے دوری
افکار کے نغمہ ہائے بے صوت　　ہیں ذوقِ عمل کے واسطے موت

وہ سمجھتے تھے کہ فلسفیوں کا صدف گہر سے خالی ہے اور خرد کے بدلتے ہوئے نظریات کا طلسم سب کا سب خیالی ہے۔ اقبال کو فکر تھی:

محکم کیسے ہو زندگانی؟　　کس طرح خودی ہو لازمانی؟

اس لیے کہ اپنے زمانے کے انتشار و پراگندگی کو دیکھتے ہوئے اقبال شدت سے محسوس کرتے تھے:

آدم کو ثبات کی طلب ہے
دستورِ حیات کی طلب ہے

تا کہ اس دستور کی روشنی میں عصر حاضر کی شب تاریک دور ہو اور ایک بہتر دورِ انسانیت کی نئی سحر طلوع ہو سکے:

دنیا کی عشا ہو جس سے اِشراق
مومن کی اذاں ندائے آفاق

اس انقلاب انگیز اور عہد آفریں نصب العین کے حصول کے لیے اقبال کا نقطۂ نظر تھا:

دیں مسلک زندگی کی تقویم　　دیں سرِّ محمدؐ و براہیمؑ

لیکن مشکل یہ تھی کہ

ہند میں حکمت دیں کوئی، کہاں سے سیکھے نہ کہیں لذت کردار نہ افکار عمیق
حلقۂ شوق میں وہ جرأتِ اندیشہ کہاں آہ! محکومی و تقلید و زوالِ تحقیق
خود بدلتے نہیں، قرآن کو بدل دیتے ہیں ہوئے کس درجہ فقیہانِ حرم بے توفیق
ان غلاموں کا یہ مسلک ہے کہ ناقص ہے کتاب
کہ سکھاتی نہیں مومن کو غلامی کے طریق

(اجتہاد۔ضرب کلیم)

غلامی کے طریق پر ضرب لگا کر اہل وطن، برادرانِ ملت اور دنیائے انسانیت کو عام حریت کا پیغام دینے کے لیے اقبال نے اپنے وقت اور ماحول کے لحاظ سے بہترین وسیلۂ اظہار شاعری کو تصور کیا، اس لیے کہ وہ قلب وروح کی بیداری کا سامان کرتی ہے:

شاعرِ دل نواز بھی بات اگر کہے کھری ہوتی ہے اس کے فیض سے مزرع زندگی ہری
شانِ خلیل ہوتی ہے اس کے کلام سے عیاں کرتی ہے اس کی قوم جب اپنا شعار آزاری
اہل زمیں کو نسخۂ زندگی دوام ہے خونِ جگر سے تربیت پاتی ہے جو سخن وری
گلشن دہر میں اگر جوئے مئے سخن نہ ہو
پھول نہ ہو، کلی نہ ہو، سبزہ نہ ہو، چمن نہ ہو

(شاعر(۲)۔بانگ درا)

اقبال کی نگاہ میں ''شاعر رنگیں نوا ہے دیدۂ بینائے قوم'' (شاعر ا۔بانگ درا) یہی وجہ ہے کہ اقبال نے اپنے نظریۂ خودی کے موثر ابلاغ کے لیے سخن وری کی راہ اختیار کی، گرچہ انھیں احساس تھا کہ شاید ابھی وہ نسل پیدا نہیں ہوئی ہے جو اقبال کی بانگ درا کو بال جبریل اور ضرب کلیم بنا کر فکر وعمل کے وہ کارنامے انجام دے جو ان کے آفاقی مطمح نظر کے حصول کا باعث ہوں۔ اس کے باوجود انھوں نے اپنا پیام مشرق دنیا کو دیا اور انسانیت کے لیے ایک زبور عجم تصنیف کی، تاکہ زندگی جاوید نامہ کی منزلِ ارتقا تک پہنچ سکے۔

اقبال بیرسٹری کی سند کے ساتھ ساتھ فلسفۂ عجم، لکھ کر اور اس پر فلسفے میں پی ایچ ڈی کی ڈگری حاصل کر کے مغرب کے تعلیمی سفر سے ہندوستان لوٹے تو ان کا دماغ جدید وجیّد خیالات سے بھرا ہوا تھا، وہ یورپ میں ترقی کے ساتھ ساتھ زوال کے آثار دیکھ چکے تھے اور سمجھتے تھے کہ آج کی انسانیت کے امراض کے علاج کا نسخہ مغرب کے پاس نہیں ہے بلکہ وہ خود مریض اور مرض دونوں بن گیا ہے اور ممکن ہے کہ اس کی تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کر لے۔ چنانچہ بہت جلد دنیا کا افق پہلی جنگ عظیم کے مہیب بادلوں

سے تاریک ہو گیا۔ ۱۹۱۴ء میں عام تباہی کی بارش شروع ہو گئی۔ اسی عالم میں اقبال کی فارسی مثنوی اسرار خودی ۱۹۱۵ء میں شائع ہوئی۔ ایک طرف اقبال اپنے زورِ کلام کی تاثیر سے واقف تھے:

باغباں زور کلامم آز مود
مصرعے کارید و شمشیرے درود

لیکن دوسری طرف انھیں یہ احساس بھی تھا:

نغمہ ام از زخمہ بے پرواستم
من نوائے شاعر فرداستم
عصر من دانندۂ اسرار نیست
یوسفِ من بہر ایں بازار نیست

ان کا خیال تھا:

نغمۂ من از جہان دیگر است ایں جرس را کاروان دیگر است

مطلب یہ کہ اقبال کے ایک ایک مصرعے میں شمشیر کی کاٹ ہے، مگر مشکل یہ ہے کہ ان کے نغمے کو سننے والی محفل موجود نہیں، لہٰذا وہ ''شاعر فردا'' ہیں اور مستقبل کے لیے لکھ رہے ہیں، جب کہ عصر حاضر اسرارِ حیات سے واقف نہیں، چنانچہ نا کا نغمہ جس طرح ایک جہانِ دیگر سے آ رہا ہے اسی طرح یہ ایک کاروانِ دیگر کے لیے جرس بھی ثابت ہوگا۔ اس یقین و اعتماد کے ساتھ وہ اپنے قارئین کو دعوت دیتے ہیں:

سرِّ عیش جاوداں خواہی بیا ہم زمیں ہم آسماں خواہی بیا
شعلۂ آبے کہ اصلش زمزم است گر گدا باشد پرستارش جم است
می کند اندیشہ را ہشیار تر دیدۂ بیدار را بیدار تر
اعتبارِ کوہ بخشد کاہ را قوت شیراں دہد روباہ را
خاک را اوج ثریا می دہد قطرہ را پہنائے دریا می دہد

مفہوم یہ ہے کہ اگر تم عیش جاوداں اور دولت زمین و آسماں چاہتے ہو تو اس کلام کا مطالعہ کرو، یہ ایک ایسے پانی کا شعلہ ہے جس کا سوتا زمزم سے پھوٹ رہا ہے، جو اسے پی لے اگر وہ گدا بھی ہو تو شاہانِ وقت اس کی غلام کریں گے، اس سے عقل تیز تر اور چشم بنیا بیدار تر ہوتی ہے، یہ تنکے کو پہاڑ کی قوت بخشتا ہے اور لومڑی کو شیر بنا دیتا ہے، اس کے ذریعے خاک اوجِ ثریا پر پہنچ جاتی ہے اور قطرہ دریا کی وسعت اختیار کر لیتا ہے۔ ایسے طاقتور کلام کا مقصد یہ ہے کہ

تا سوے منزل کشم آوارہ را ذوق بیتابی دہم نظارہ را

گرم رو از جستجوئے نو شوم روشناس آرزدے نَو شوم

یعنی یہ نغمہ سرائی بھٹکے ہوؤں کو نہ صرف منزل کا پتا دے گی بلکہ انھیں اس کی طرف گام زن کردے گی، نتیجتاً وہ جلوۂ مقصود کے لیے بے تاب ہو کر ایک نئی جستجو سے سرشار ہوں گے اور ایک نئی آرزو انھیں پیہم سر گرم سفر رکھے گی۔

بہرحال، اس زبردست زمزمہ پردازی کا مقصد فقط شاعری نہیں ہے:

شاعری زیں مثنوی مقصود نیست
بت پرستی بت گری مقصود نیست

اس کا محرک انسانیت کی بہتری کے لیے شاعر کا گریۂ شب ہے، جس کے سبب اسرارِ زیست اس پر کھلل گئے اور اس نے دنیائے ممکنات کے باطن سے تقویم حیات کا عطر نکال لیا:

بہر انسان چشم[۴] من شب ہا گریست
تا دریدم پردہ اسرار زیست
از دردن کار گاہ ممکنات
برکشیدم سر تقویم حیات

خودی کی اہمیت وعظمت:

اقبال کا پیغام حیات 'خودی' اپنے وسیع ترین معنوں میں ہے۔ اس کی بنیاد خدا کی ذات ہے، جو خودی کی تمام جہتوں کا منبع ہے۔ چنانچہ تمہیدی اشعار کے بعد موضوع بحث کا پہلا ہی باب خودی کو نظامِ عالم کی اصل کے طور پر پیش کرتا ہے، ساتھ ہی واضح کرتا ہے کہ حیات کا تسلسل اور وجود کا تعین استحکام خودی پر منحصر ہے۔ لہٰذا انسان کو خودی کی اس اہمیت وعظمت کا احساس کر کے اس سے بصیرت حاصل کرنی چاہیے۔ اس بیان میں بہت ہی شاعرانہ انداز سے متعدد تشبیہات واستعارات کے ذریعے آغاز کائنات اور ابتدائے حیات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ اس اشارے سے دنیا کی حقیقت اور زندگی کی واقعیت آشکار ہوتی ہے۔ ایک شعر ہے:

صد جہاں پوشیدہ اندر ذات او غیر او پید اسعت از اثبات او

یہ خدا کی مطلق خودی کے تخلیقی محرکات وکمالات کا نغمہ ہے۔ اس میں فطرت کے مظاہر سے انسان کی تخلیق تک کے اشارات مضمر ہیں۔ حسب ذیل شعر مقصد کائنات کی نشاندہی کرتا ہے:

شعلہ ہائے او صد ابراہیمؑ سوخت تا چراغ یک محمد بر فروخت

یہ بحیثیت واحد آفاقی دین انسانیت کے اسلام کے ارتقا کا استعاراتی بیان ہے۔ حضرت آدمؑ سے حضرت ابراہیمؑ اور حضرت ابراہیمؑ سے حضرت محمدؐ تک ایک ہی نظریہ حیات اور نظام زندگی کا فروغ مرحلہ بہ مرحلہ ایک تدریج و ترتیب کے ساتھ ہوا جس میں حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا تاریخی امتیاز یہ ہے کہ وہ ختم الرسل ہیں اور ان کی شریعت دین اسلام کی تکمیل کرتی ہے۔

بہرحال، خدا کی خودی کی کوئی حد نہیں ہے اور وہ ہر تعین سے ماورا ہے:

وسعتِ ایام جولاں گاہِ او　　آسماں موجِ زگرد راہِ او

انسان کی محدود عقل کے لیے اس مطلق خودی کا تصور آسان نہیں، اس لیے کہ اسے جو عقل دی گئی ہے وہ جز پرست ہے اور اس کے لیے کل کا اندازہ کرنا مشکل ہے:

شعلۂ خود در شرر تقسیم کرد　　جز پرستی عقل را تعلیم کرد

فکر انسانی کی یہ نارسائی اسی وقت دور ہو سکتی ہے جب وہ مجرد فلسفہ آرائی کی بجائے خودی کے عملی پہلو پر نظر ڈالے:

قوت خاموش و بے تاب عمل
از عمل پابند اسباب عمل

خودی کی ذات کا ظہور جب عملاً کائنات میں ہوتا ہے تو وہ ایک نظام اسباب پر مبنی ہوتا ہے، جس کا مطالعہ کر کے انسان ہستی کے حقائق کا سراغ لگا سکتا ہے۔ عالم کا ذرّہ ذرّہ خدا کی خودی کا شاہد ہے، ذات خداوندی کا نشان ہے، جمال ازل کا آئینہ ہے۔ خودی کی اس آفاقیت کا علم بجائے خود ایک طاقت ہے۔ اس سے حقائق کا عرفان حاصل ہوتا ہے او بہت بڑے پیمانے پر عمل کا حوصلہ پیدا ہوتا ہے۔ کائنات کی اس بنیادی صداقت سے انسان کو کچھ سبق لینا چاہیے:

قطرہ چوں حرفِ خودی از بر کند　　ہستیٔ بے مایہ را گوہر کند
سبزہ چوں تاب دمید از خویش یافت　　ہمت او سینۂ گلشن شگافت
چوں زمیں بر ہستیٔ خود محکم است　　ماہ پابند طواف پیہم است
ہستیٔ مہر از زمیں محکم تر است　　پس زمیں مسحور چشم خاور است

قطرے کے اندر خودی پیدا ہوتی ہے تو وہ موتی بن جاتا ہے، سبزہ جب اپنے اندر اُگنے کی صلاحیت پیدا کر لیتا ہے تو اس کی ہمت زمین گلشن کا سینہ چاک کر دیتی ہے، زمین چونکہ اپنی ہستی محکم ہے لہٰذا ماہتاب اس کے گرد طواف کر رہا ہے، مگر آفتاب کی ہستی زمین سے زیادہ بھی محکم ہے اور وہ اس کی طاقت سے مسحور

ہوکراس کے گرد ناچ رہی ہے۔

خودی کے مقاصد:

خودی محض ایک فلسفیانہ یا صوفیانہ تصور نہیں ہے۔ اس کے کچھ مقاصد ہیں جن کے لیے یہ حرکت میں آتی اور اپنی زندگی کا ثبوت دیتی ہے۔ مقصد کے لیے آرزو شرط ہے۔ تمنا ہی دراصل کسی چیز کا ارادہ کرتی ہے اور پھر اسے حاصل کر لیتی ہے۔ کوشش خواہش سے پیدا ہوتی ہے۔ زندگی کا سارا کارخانہ اور کارنامہ عزائم کا مرہونِ منت ہے۔ عقل، علم، عمل سب آرزو کی دین ہیں اور ان سب کا مقصود زندگی کا تحفظ اور اس کی ترقی ہے۔ اس تحفظ و ترقی سے خودی باقی بھی رہتی ہے اور اس کا فروغ و عروج بھی ہوتا ہے۔ حیات کا ارتقا خودی کے اس عملی اظہار سے وابستہ ہے جس سے مقاصد کی تخلیق و تکمیل ہوتی ہے:

زندگانی را بقا از مدعاست کار وانش را درا از مدعاست
زندگی در جستجو پوشیدہ است اصلِ او در آرزو پوشیدہ است
کبک پا از شوخیٔ رفتار یافت بلبل از سعیٔ نوا منقار یافت
زندگی سرمایہ دار از آرزوست عقل از زائیدگان بطن اوست
علم از سامانِ حفظ زندگی است علم از اسباب تقویم خودی است

زندگی کی بقا مدّعا سے ہے۔ کاروانِ حیات جرسِ مدعا کی آواز پر منزل کی طرف گامزن ہوتا ہے۔ زندگی جستجو میں پوشیدہ ہے۔ اس کی اصل آرزو ہے۔ کوشش رفتار نے فاختہ کو خرام اور سعی نوا نے بلبل کو نغمہ عطا کیا۔ زندگی کا سارا سرمایہ آرزو کا بخشا ہوا ہے۔ عقل بھی تمنا ہی کی مخلوق ہے۔ علم زندگی کی حفاظت اور خودی کے استحکام کے لیے ہے۔

لہٰذا انسان کو، جو عصرِ حاضر میں رازِ حیات گم کر چکا ہے، شرابِ مقصد سے مست ہو کر اٹھنا اور راہِ ارتقا میں قدم آگے بڑھانا چاہیے۔ ہماری زندگی تخلیق مقاصد پر منحصر ہے اور ہماری ساری آب و تاب شعاع آرزو ہی کے طفیل ہے:

اے زر از زندگی بیگانہ خیز از شراب مقصدے مستانہ خیز
ماز تخلیقِ مقاصد زندہ ایم از شعاع آرزو تابندہ ایم

خودی اور عشق

اس باب میں سب سے پہلے چند اشعار میں بتایا گیا ہے کہ عشق و محبت سے خودی استحکام حاصل کرتی ہے۔ یہ ایک اصولی نکتہ ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ اس اصول پر عمل کیسے ہو؟ اقبال ہمیشہ افکار کے عملی پہلو کو

سامنے رکھتے ہیں، اس لیے کہ مجرّد فلسفہ کوئی کارنامہ انجام نہیں دے سکتا۔ لہٰذا انسان کے لیے خدا کی محبت کو ایک اصول قرار دے کر شاعر نے اس پر عمل کے سلسلے میں پورا زور عشق رسولؐ پر دیا ہے اور اس میں محض محبت کے دعوے سے آگے بڑھ کر رسول خدا کے مکمل اتباع و تقلید پر تاکیدی نشان لگایا ہے۔ اس مقصد کے لیے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کے علاوہ سیرت کے چند اہم واقعات کی طرف بھی اشارہ کیا گیا ہے، اس لیے کہ ان ہی حقائق سے واضح ہوتا ہے کہ رسول کریم علیہ الصلوۃ والتسلیم کے اسوۂ حسنہ کی کیا اہمیت و افادیت بنی نوع انسان کے ہر فرد اور معاشرے کے لیے ہے۔ اس معاملے میں رسول اللہؐ کے جن اوصافِ حمیدہ کا ذکر کیا گیا ہے ان میں تفکر، دردمندی، مساوات، حریت، اخوت، عدل، شجاعت، رحمت فیاضی و رواداری سب سے نمایاں ہیں:

از محبت می شود پاینده تر　　زنده تر، سو زنده تر، تابنده تر
از نگاه عشق خا را شق بود　　عشقِ حق آخر سراپا حق بود
هست معشوقے نهاں اندر دلت　　چشم اگر داری بیا بنمائمت

خودی محبت سے پائندہ ہوتی ہے۔ عشق چٹان کو بھی توڑ دیتا ہے۔ حق تعالیٰ کا عشق انسان کو سراپا حق بنا دیتا ہے۔ معشوقِ حقیقی کا خیال ہر آدمی کے قلب میں جاگزیں ہے اور اس کا ضمیر اپنے رب کے وجود کی گواہی دیتا ہے۔ دل اپنے آپ، بالکل فطری طور سے رب کی محبت کی طرف کھنچتا ہے۔ یہ بیان گویا تفسیر ہے **الست بربکم قالوا بلیٰ** کی (روز ازل خدا نے تمام انسانوں کی ارواح سے سوال کیا۔ ''کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں؟'' سب نے کہا، ''ہاں آپ ہی ہمارے رب ہیں''۔ آیت قرآنی) اور **تخلقوا باخلاق اللہ** (اپنے اندر صفات الٰہیہ کے خواص پیدا کرنے کی کوشش کرو۔ حدیث رسول) کی۔ اس کے بعد عشق و محبت کے معاملے میں مقامِ مصطفی کی وضاحت کی جاتی ہے:

در دل مسلم مقام مصطفی است　　آبروئے ما ز نام مصطفی است
در شبستان حرا خلوت گزید　　قوم و آئین و حکومت آفرید
در نگاه او یکے بالا و پست　　با غلام خویش بر یک خواں نشست
آں که بر اعدادِ رحمت کشاد　　مکه را پیغام لا تثریت داد
کیفیت ها خیزد از صهبائے عشق　　هست هم تقلید از اسمائے عشق

مقامِ مصطفی ہر مومن و مسلم کے دل میں ہے۔ ملت مسلمہ کی آبرو نام مصطفی سے ہی ہے۔ حضورؐ نے غار حرا میں ذکر و فکر کے بعد وحی الٰہی کے تحت ایک امت اور ایک آئین کی تشکیل کی، جس کی بدولت دنیا کی سب سے بڑی اور اچھی حکومت تاریخ کے پردے پر ظاہر ہوئی۔ رسولؐ کی ایک نگاہ نے بلند و پست کو برابر

کر دیا اور آپ نے خود اپنے غلام کے ساتھ دستر خوان پر کھانا کھایا۔ آپ نے دشمنوں پر بھی رحمت کے دروازے کھول دیے، عین فتح مکہ کے موقع پر سارے مخالفوں کو معاف کر دیا اور ان کے ساتھ اعزاز و اکرام سے پیش آئے۔ بہرحال، عشق رسولؐ کا مطلب اسوۂ رسول کی تقلید و اتباع ہے۔ اس میں قرآن کی دوسری آیات کے ساتھ خاص اس آیت کی طرف ایک واضح اشارہ ہے۔ **قل ان کنتم تحبون اللہ فاتبعونی یحبکم اللہ** (اے محمدؐ! لوگوں سے کہیے، اگر تمھیں اللہ سے محبت ہے تو میری پیروی کرو، تب اللہ تم سے محبت کرے گا)۔ رسولؐ کا کردار ایک نمونۂ عمل ہے: **لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ**۔ (قرآن)

اس طرح خدا کا عشق رسولؐ کے اتباع سے ثابت ہوتا ہے۔ اسی اتباع سے ملت اسلامیہ کی آفاقی برادری پیدا ہوتی ہے۔ یہ برادری ایک عالم گیر نظام عدل قائم کرتی ہے۔ اس کا متحد عمل ایک ایسی شریعت پر ہوتا ہے جو دین کی کلید سے دنیا کے تمام مسائل کا قفل کھول دیتی ہے۔ جب امت مسلمہ پورے خلوص کے ساتھ شریعت وسیرت پر کاربند ہوتی ہے تو روئے زمین پر نیابت الٰہی کا حق ادا کرتی ہے اور دنیا میں ہر قسم کی ترقی اسی کے زیر اقتدار ہوتی ہے:

از کلید دیں در دنیا کشاد　　　ہمچوا و بطن ام گیتی نزاد
تا خدائے کعبہ بنو از دترا　　　شرح اِنّی جَاعِلٌ ساز دترا

یعنی رسول اللہؐ نے دین کی کنجی سے دنیا کا دروازہ کھول دیا تھا۔ اگر ان کے پیرو بھی قرآن کے لفظوں میں باہم ایک سیسہ پلائی ہوئی دیوار (**کانھم بنیانٌ مرصوص**) بن کر ایک لشکر عشق ترتیب دیں اور باطل کے خلاف جہاد کریں تو دنیا ان کے قدموں میں ہوگی اور وہ اس کی تزئین وترقی کے مواقع، اختیارات اور وسائل حاصل کر سکیں گے۔ اس سلسلے میں ایک طرف رسول کی کیفیت یہ ہے کہ:

ماند شب ہا چشم او محروم نوم　　　تا بہ تخت خسروی خوابید قوم
وقت ہیجا تیغ او آہن گداز　　　دیدۂ او اشک بار اندر نماز
در دعائے نصرت آمیں تیغ او　　　قاطع نسل سلاطیں تیغ او

کتنی ہی راتیں اللہ کے رسولؐ نے عبادت میں جاگ کر گزاریں، تب ان کی قوم اس قابل ہوئی کہ تخت خسروی اس کے قدموں تلے روندا گیا۔ گرچہ رسولؐ کی تیغ میدانِ کارزار ہیں فولاد کو توڑ سکتی تھی، مگر ان کی آنکھیں عین لڑائی میں بھی نماز کے اندر اشک بار ہوتی تھیں، جب اللہ کے مٹھی بھرے سروسامان سپاہی بدر کے میدان میں اپنے سے بہت بڑے اور نہایت مسلح لشکر کفار کا مقابلہ کر رہے تھے اور خود رسول اللہؐ اسلحہ بند ہو کر اس جنگ کی قیادت مسلمانوں کی جانب سے کر رہے تھے، دنیا کے اس سپہ سالار اعظمؐ کا سر سجدے میں جھکا ہوا تھا اور وہ خدا سے لشکر حق کی فتح کے لیے دعائیں مانگ رہا تھا۔ ان دعاؤں پر امین کہنے

والی خوداس کی شمشیرتھی جس کا جوہراس کے پیرومیدانِ عمل میں دکھارہے تھے۔عبادت الٰہی کے ساتھ ساتھ اس عملِ دنیا ہی کا انعام دربارِ خداوندی سے یہ ملا کہ ملوکیت کی جڑیں کٹ گئیں اورخلافت کا علم دنیا میں لہرانے لگا۔دوسری طرف جس ملت کے ہاتھوں میں یہ علَم تھااس کی حقیقت یہ ہے:

ما کہ از قید وطن بیگانہ ایم　　چوں نگہ نورِ دو چشم و یکیم
از حجاز و چین و ایرانیم ما　　شبنم یک صبح خدا نیم ما
چوں گل صد برگ ما را بو یکے ست　　اوست جانِ ایں نظام داد یکے ست

ہم قیدِ وطن سے بیگانہ ہیں،جس طرح دو آنکھوں کا نور ایک ہی ہوتا ہے اسی طرح مختلف علاقوں میں بکھرے ہوئے مسلمانوں کی روح ایک ہی ہے۔ہم حجاز میں بھی ہیں،چین میں بھی،ایران میں بھی،لیکن ہم سب مل کر ایک ہی ہنستی ہوئی صبح میں پھولوں پر گرنے والی شبنم کی طرح یکساں ہیں اور ہماری مثال گلاب کی پنکھڑیوں کی ہے جن کی خوشبو ایک ہی ہوتی ہے۔رسول خداؐ ملت اسلامیہ کے پورے نظام کی جان ہیں وہ ایک ہی ہیں،لہٰذا ملت کے تمام افراد بھی کروڑوں قالبوں میں یک جان ہیں: **واعتصمو بحبل الله جمعیا ولا تفرقوا** ''سب مل کر اللہ کی رسی کو مضبوطی سے تھام لو اور آپس میں تفرقہ نہ کرو''۔(قرآن) یہی وجہ ہے کہ ہر مسلمان اپنے دل کی گہرائیوں میں محسوس کرتا ہے:

خاک یثرب از دو عالم خوشتر است
اے خنک شہرے کہ آں جا دلبر است

خاک یثرب جو مدینۃ الرسول اور روضۂ نبوی کی سرزمین ہے دونوں جہان سے زیادہ حسین معلوم ہوتی ہے۔کیا ہی عمدہ ہے وہ شہر جہاں محبوب خدا اور محبوب مسلمان آرام فرما ہیں۔اس شہر کی یا دلوں کو سکون اور حوصلہ عطا کرتی ہے۔اس یاد سے روح میں ایک ولولۂ تازہ پیدا ہوتا ہے۔صاحب مدینہ کی محبت ہی خدا تک پہنچنے کا ذریعہ اور کائنات پر چھا جانے کا وسیلہ ہے۔یہ انسان کی خودی کو محکم کرنے کا بہترین طریقہ ہے۔

خودی اور خودداری:

خودی کے اثبات و اظہار کے لیے خودداری ایک ضروری شرط ہے،جس کی تکمیل کے بغیر نہ فرد کی خودی معتبر و موثر ہوسکتی ہے نہ جماعت کی۔ناداری و محتاجی انسانی زندگی کے استقلال کو ختم کر دیتی ہے اور آدمی دوسروں کا دست نگر ہو کر جسمانی و ذہنی دونوں اعتبار سے مجبور ہو جاتا ہے۔تنگ دستی سے تنگ دلی پیدا ہوتی ہے۔جو شخص دست سوال کسی دوسرے کے سامنے دراز کرتا ہے وہ اپنے کو ذلیل کرتا ہے۔اس کی عزت نفس باقی نہیں رہتی۔اس کا وقار مجروح ہوتا ہے۔وہ آزادی اور بہادری کے ساتھ کوئی کام نہیں کرسکتا۔وہ

ایک بندۂ بے چارہ ہے اور دوسروں کی غلامی اس کے کردار کو غارت کر دیتی ہے:

خستگی ہائے تو از نا داری است　　　اصل درد تو ہمیں بیماری است
از سوال آشفتہ اجزائے خودی　　　بے تجلی نخل سینائے خودی
از سوال افلاس گرد و خوار تر　　　از گدائی گدیہ گرنا دار تر

زندگی کی جدوجہد میں ہماری درماندگی ناداری کے سبب ہے اور یہی ہمارے امراض کی جڑ ہے۔ کسی کے سامنے دستِ سوال دراز کرنے سے خودی کے عناصر ترکیبی بکھر جاتے ہیں اور انسان جلوۂ حق سے محروم ہو جاتا ہے۔ مانگنے سے غربت ذلت میں بدل جاتی ہے اور بھیک مانگنے والا پہلے سے زیادہ غریب ہو جاتا ہے۔ دوسروں کے رحم و کرم پر انحصار افلاس کو زیادہ سنگین بنا دیتا ہے۔ دریوزہ گری آدمی کی شخصیت پر ایک داغ لگا دیتی ہے:

ماہ را روزی رسد از خوانِ مہر　　　داغ بر دل دار و از احسان مہر

چاند کو سورج کے دسترخوان سے رزق ملتا ہے تو اس کے سینے پر دوسرے کے احسان کا درغ لگ جاتا ہے۔

یہ شخصیت کی تعمیر میں اقتصادیات کی اہمیت کا بیان ہے۔ معیشت کی درستگی کے بغیر کردار کی استواری نہیں حاصل ہو سکتی، خواہ کسی شخص کا معاملہ ہو یا پوری قوم کا۔ محنت معاشیات کے ساتھ ساتھ اخلاقیات کو بھی مضبوط کرتی ہے۔ جو چیز اپنے دست بازو سے حاصل ہو اسی پر اعتماد کیا جا سکتا ہے۔ اپنی کمائی سے اعتمادِ نفس اور عزتِ نفس دونوں کی دولت ملتی ہے:

آں کہ خاشاکِ بتاں از کعبہ رفت　　　مرد کا سب را حبیب اللہ گفت

جس ذاتِ اقدسؐ نے کعبہ کو بتوں سے پاک کیا اس کا فرمان ہے کہ **الکاسب حبیب اللہ** ’محنت کش اللہ سے محبت کرتا ہے‘۔ محنت ہی انسان کو غیرت مند بناتی ہے۔ غیور انسان بہادر ہوتے ہیں اور بے غیرت بزدل:

چوں حباب از غیرت مردانہ باش
ہم بہ بحر اندر نگوں پیمانہ باش

بلبلے کی طرح جواں مردی اور غیرت مندی کے ساتھ زندگی گزارو، وہ سمندر کے سینے پر اپنا پیمانہ الٹ رکھتا ہے تا کہ اس کی لہروں کا قطرہ بلبلے کے اندر نہ جائے۔

”سخت کوشی ہے تلخ زندگانی انگبیں“ اقبال ہی کا مصرع ہے۔ محنت و کاوش سے زندگی کی تلخیاں شہد بن جاتی ہیں اور خودی کا فروغ ہموار طریقے پر ہوتا ہے۔

خودی کی قوت تسخیر:

ایک خودشناس انسان خدا اور رسول کے ساتھ محبت کا رشتہ قائم کر کے اتنا طاقت ور ہو جاتا ہے کہ نظام عالم کی ظاہری و مخفی قوتیں اس کی مسخر ہو جاتی ہیں۔ یہ قوت تسخیر بادشاہوں کے دل و دماغ بھی اپنے قابو میں کر لیتی ہے اور سلطنت کسی کی ہو، حکم خود آ گاہ عاشق رسول کا چلتا ہے۔ مرد فقیر کی ہیبت اقتدار کے ایوانوں میں لرزہ ڈال دیتی ہے، سلاطین فقرا کی اطاعت پر آمادہ ہو جاتے ہیں اور فطرت بھی عارف کے اشارے پر چلتی ہے، پوری کائنات اس کے آگے سرنگوں ہو جاتی ہے:

از محبت چوں خودی محکم شود　　　قوتش فرماں دہ عالم شود
پنجۂ او پنجۂ حق می شود　　　ماہ از انگشت او شق می شود

جب خودی محبت سے محکم ہوتی ہے تو اس کی قوت پورے عالم پر فرماں روائی کرتی ہے۔ اس کا پنجہ خدا کا پنجہ ہو جاتا ہے اور اس کی ایک انگلی کے اشارے سے چاند دو ٹکڑے ہوتا ہے۔

''مسجد قرطبہ'' کا مشہور شعر ہے:

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ
غالب و کار آفریں، کارکشا کارساز

اس نکتے کو زیر نظر باب میں حضرت بوعلی شاہ قلندرؒ کے ایک واقعے سے واضح کیا گیا ہے۔ ایک باران کا مرید اپنے عارفانہ خیالات میں گم اپنی راہ پر چل رہا تھا کہ راستے میں عامل شہر کی سواری آ گئی۔ فقیر راستے سے نہیں ہٹا تو حاکم نے اس پر ڈنڈے برسا دیے۔ اس نے جا کر اپنے مرشد بوعلی سے شکایت کی۔ انھوں نے سلطان کو رقعہ لکھا کہ عامل کو فوراً معزول کر دو، ورنہ ملک تمہارے ہاتھوں سے جاتا رہے گا۔ سلطان نے فوراً تعمیل ارشاد کر کے قلندر صاحب سے معافی مانگی۔

نفی خودی کا منفی اثر

نفی خودی انسان اور اقوام کے اخلاق و کردار کو پست اور کمزور کر دیتی ہے۔ اس کے منفی اثرات ایک بے چارگی اور خود شکستگی پیدا کرتے ہیں۔ اس کی ایجاد مغلوب قوموں کے احساس کمتری سے ہوتی ہے۔ یہ ایک فریب ہے جو اقوام غالب کو ناکارہ بنانے کے لیے رَچا جاتا ہے۔ عدم تشدد مجبوری و درماندگی کا فلسفہ ہے۔ قوت و شوکت سے محروم ہونے والے اس کا سہارا ایک حکمت عملی کے طور پر ڈھونڈتے ہیں۔ ان کا مقصد تعمیری نہیں ہوتا اور نہ وہ کوئی اقدام کرتے ہیں، بلکہ وہ ایک تخریبی انداز سے پس پائی کا رویہ اختیار کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں ایک حکایت بیان کی گئی ہے جو نہایت عبرت انگیز ہے۔ ایک چراگاہ میں

بکریوں کا بہت بڑا ریوڑ رہتا تھا۔ اس میں شیر گھس آئے اور انھوں نے بے دریغ بکریوں کا شکار شروع کر دیا۔ ایک چالاک گوسفند نے جب دیکھا کہ بکریوں نہ تابِ مقابلہ ہے نہ ان کے لیے جائے پناہ تو وہ شیر ہی کے لیے ناصح مشفق بن گیا اور واعظ کا روپ دھار کر اس نے عدم تشدد اور سبزی خوری کا ایسا زبردست فلسفہ پیش کیا کہ شیر ذہنی طور پر مفلوج، قلبی طور پر بزدل اور عملی طور پر بالکل ناکارہ ہو گیا، اس کی ساری صلابت و شجاعت ختم ہو گئی، شان و شوکت جاتی رہی اور اس کا وجود بھی خطرے میں پڑ گیا:

آں جنوں کوشش کامل نہ ماند آں تقاضائے عمل در دل نہ ماند
اقتدار و عزم و استقلال رفت اعتبار و عزت و اقبال رفت
پنجہ ہائے آہنیں بے زور شد مردہ شد دلہا و تن ہا گور شد
زور تن کاہید و خوفِ جاں فزود خوفِ جاں سرمایۂ ہمت ربود
صد مرض پیدا شد از بے ہمتی کوتہ دستی، بے دلی، دوں فطرتی

یعنی بھرپور جدوجہد کا شوق نہ رہا، عمل کا تقاضا ختم ہو گیا، اقتدار عزم و استقلال رخصت ہو گئے، اعتبار و عزت و اقبال باقی نہ رہے، فولادی پنجوں کا زور ٹوٹ گیا، دل مردہ اور جسم لب گور ہو گیا، لاغری کے ساتھ ساتھ جان کا خوف پیدا ہو گیا اور ہمت پست ہو گئی، بزدلی نے سو امراض پیدا کیے، کوتاہ دستی، بے دلی، کمینگی کا غلبہ پیدا ہو گیا۔

یعنی خودی کے ان منفی و تخریبی اثرات کے باوجود شیر کو ہوش نہیں آیا اس کا شعور اس درجہ غارت ہوا کہ اس نے اپنے زوال کو تہذیب کا خوش نما نام دے دیا:

شیر بیدار از فسونِ میش خفت
انحطاطِ خویش را تہذیب گفت

فلسفۂ یونان اور اسلام:

افلاطون کے غیر حقیقت پسندانہ افکار نے ملت اسلامیہ کے ساتھ وہی کچھ کیا جو اوپر کے قصے میں گوسفند نے شیر کے ساتھ کیا تھا۔ فلسفۂ یونان کا اثر جب عالم اسلام پر پڑا تو اس سے ذہن پراگندہ ہو گئے اور عمل مفلوج ہو گیا۔ افلاطون کے تصورِ عینیت و مثالیت نے زندگی کو ایک گورکھ دھندسا اور خواب پریشاں بنا دیا۔ عقل پرستی اتنی بڑھی کے عالم اسباب تک نظر انداز ہو گیا، تخیل کی دنیا حقیقی دنیا سے زیادہ خوبصورت نظر آنے لگی، یونانی فلسفے سے متاثر تصور ایک افیون بن گیا اور لوگ ایک سراب کے پیچھے دوڑنے لگے، مفید و مضر کے ساتھ ساتھ وجود و عدم کی تمیز بھی ختم ہو گئی، اپنی ہستی کی قوتوں پر سے اعتماد اٹھ گیا، رہبانیت طاری

ہوگئی، زندگی سے بے زاری اور موت سے الفت پیدا ہوئی، بے شعوری کے ساتھ بے کرداری آئی اور پوری تباہی کا سامان ہوا، انفرادی انتشار کے ساتھ ساتھ اجتماعی اضمحلال کے آثار نمایاں ہوئے:

فکر افلاطوں زیاں را سود گفت حکمت او بود را نابود گفت
فطرتش خوابید و خوابے آفرید چشم ہوش او سرابے آفرید
بسکہ از ذوق عمل محروم بود جان او وا رفتۂ معدوم بود
منکرِ ہنگامۂ موجود گشت خالقِ اعیان نا مشہود گشت
زندہ جاں را عالمِ امکاں خوش است مردہ دل را عالم اعیاں خوش است
قومہا از سکر او مسموم گشت
خفت و از ذوق عمل محروم گشت

مطلب یہ کہ فکر افلاطوں نے زیاں ہی کو سود بنا کر پیش کیا، اس کی حکمت نے ہستی کو نیستی میں بدل دیا، وہ خود بھی ایک خواب میں رہا اور دوسروں کے لیے بھی اس نے ایک خواب ناک فلسفہ تراشا، جو محض ایک سراب تھا، وہ ذوق عمل سے محروم اور دل دادۂ عدم تھا، اس نے ہنگامۂ وجود کا انکار کیا اور غیر موجود اعیان کی تخلیق کی، قومیں اس کے نشہ آور خیالات سے مسموم ہو کر غافل و ناکارہ ہوگئیں، لیکن عالمِ اعیان صرف مردہ دلوں کو پسند آ سکتا ہے، جب کہ زندہ دل عالم امکان کو اختیار کرتے اور اس میں دادِ عمل دیتے ہیں۔

ادب اور زوال خودی

اقبال کا خیال ہے کہ موجودہ مشرقی بالخصوص اسلامی ادب اور ادبیات خودی کی روح سے خالی ہیں، اس لیے کہ عجمی فکر کے بے جا لطافتوں نے جمالیات کا ایک غلط نقطۂ نظر پیش کیا ہے، جو ادب و شعر میں رائج و راسخ ہو کر قارئین کے قوائے ذہنی کو مجروح اور قوائے عملی کو مفلوج کر رہا ہے۔ اس نقطۂ نظر سے ہوشیاری و سخت کوشی کے بجائے مدہوشی و تن آسانی پیدا ہو رہی ہے۔ استحکام ختم ہو کر اضمحلال نہ صرف شروع ہو گیا ہے بلکہ اپنی آخری حدوں کو پہنچ رہا ہے۔ نتیجتہً زندگی کی آرزو فنا ہو چکی ہ ے اور ترقی کا ولولہ سرد پڑ چکا ہے، عزائم خستہ اور حوصلے پست ہو چکے ہیں، ایک خواہش مرگ معاشرے پر غالب آ چکی ہے۔ اس تباہ کن صورت حال کی اصلاح اسی وقت ہوگی جب خودی کا شعور حاصل ہو اور اس کے مطابق کردار کی تعمیر کی جائے، فکر و عمل میں صلابت و حرکت پیدا ہو، پیکارِ حیات م یں پوری قوت کے ساتھ شرکت کا حوصلہ ملے:۔

فکر روشن بیں عمل را رہبر است چوں درخش برق پیش از تندر است
فکر صالح در ادب می بایدت رجعتے سوئے عرب می بایدت
اند کے از گرمی صحرا بہ خور بادۂ دیرینہ از خرما بہ خور

خویش را بر ریگ سوزاں ہم بہ زن　　　غوطہ اندر چشمۂ زمزم بہ زن

فکر روشن عمل کا راستہ دکھاتی ہے اور بجلی کی چمک رکھتی ہے، ادب میں فکر صالح کی ضرورت ہوتی ہے، اس مقصد کے لیے سوز عرب کی طرف رجوع کرنا ہوگا، تاکہ گلستان عجم کی خواب آور ہواؤں سے نکل کر ذرا گرمی صحرا اور تپشِ حیات کا بھی احساس ہو اور انگور کی نشہ آور شراب کے بجائے خرمے کا روح افزا عرق نوش کرنے کا موقع ملے۔ صحرا کی جلتی ہوئی ریت پر قدم بڑھا کر آب زمزم میں غوطے لگانا صحت بخش ہوگا۔ تب ہی فنکار اور دانش ور یا عام انسان زندگی کی معرکہ آرائی کے قابل ہوں گے اور ان کے جسم و جاں شعلۂ حیات سے روشن ہو سکیں گے:

تا شوی در خوردِ پیکارِ حیات
جسم و جانت سوز داز نارِ حیات

تربیت خودی کے تین مراحل

اول اطاعت:

خودی خود سری یا خود پرستی نہیں ہے، بلکہ ایک اصول اور نصب العین کے تابع ہے۔ جس کی فرمانبرداری کر کے ہی یہ زندگی کے تعمیری مقاصد کی تکمیل کا سامان کر سکتی ہے۔ لہٰذا خود کی تربیت کا سب سے پہلا مرحلہ اطاعت حق اور پابندی قانون ہے۔ اطاعت کے جبر سے ہی عمل کا اختیار پیدا ہوتا ہے، ایک آئین کی زنجیر میں بندھ کر ہی فضاؤں میں پرواز اور مہر و پرویں کا شکار کیا جا سکتا ہے، ستاروں کا اپنا سفر ایک بھی ایک ضابطے کے مطابق ہے، سبزہ تک ایک قاعدۂ نمو پر اگتا ہے، قطرے چند اول فطرت کی بنیاد پر مل کر دریا بنتے ہیں اور اسی طرح ذرے صحرا میں تبدیل ہوتے ہیں، ہر شے کی حقیقت ایک دستور پر مبنی ہے۔ لہٰذا قواعد و ضوابط کی سختی کا شکوہ کرنے کے بجائے حدودِ شریعت کے اندر زندگی گزارنے کی عادت ڈالنی چاہیے:

در اطاعت کوش اے غفلت شعار　　　می شود از جبر پیدا اختیار
ہر کہ تسخیر مہ و پروین کند　　　خویش را زنجیری آئیں کند
می زند اختر سوے منزل قدم　　　پیش آئینے سر تسلیم خم
سبزہ بر دین نمو روئیدہ است　　　پائمال از ترک آں گردیدہ است
قطرہ با دریاست از آئین وصل　　　ذرہ با صحرا ست از آئین وصل
باطل ہرشے آئینے قوی　　　تو چرا غافل ز ایں ساماں روی

شکوہ سنج سختیٔ آئیں مشو
از حدودِ مصطفیٰ بیروں مرد

دوم ضبطِ نفس:

نفس سرکش ہے اس کو لگام دینے کی ضرورت ہے۔ جو شخص اپنے آپ پر قابو نہیں پا سکتا وہ دوسروں کے قابو میں آ جاتا ہے۔ اپنے نفس کو صبر و ضبط کا پابند بنانے والا ہر قسم کی خوف اور لالچ سے آزاد ہو جاتا ہے، اللہ کے سوا کسی کا رعب اس کے دل پر نہیں پڑتا۔ لا الہ الا اللہ کا کلمہ اسے ایک ضابطۂ حیات اور نظام عمل پر کاربند کر دیتا ہے۔ اس نظام کے ارکان میں نماز ہے جو برائیوں سے روکتی ہے، روزہ ہے جو تن پروری پر پابندی لگاتا ہے، حج ہے جس سے ہجرت اور راہ خدا میں تکلیف اٹھانے کا سبق ملتا ہے، زکوۃ ہے جو مال کے حرص کو فنا کر کے مساوات کی تعلیم دیتی ہے، اس سے دولت بڑھتی اور دولت کی محبت کم ہوتی ہے:

ہر کہ بر خود نیست فرمانش رواں می شود فرماں پزیر از دیگراں
تا عصائے لا الہ داری بدست ہر طلسم خوف را خواہی شکست
ہر کہ حق باشد چو جاں اندر تنش خم نہ گردد پیش باطل گردنش
خوف را در سینۂ او راہ نیست خاطرش مرعوب غیر اللہ نیست

جب ضبطِ نفس سے انسان کے اندر یہ کیفیت پیدا ہو جاتی ہے تو اس کا مقام اس طرح بلند ہوتا ہے کہ وہ ذات وکائنات دونوں پر غالب آ جاتا ہے:

اہل قوت شوزِ دردِ یا قوی
تا سوار اشتر خاکی شوی

سوم نیابت الٰہی:

یہ آخری مرحلہ تربیت خودی کا ہے، جو دراصل خودی کے ارتقا کی آخری منزل ہے۔ اطاعت اور ضبط نفس کے نتیجے ہی میں انسان خلافتِ الٰہیہ کے بلند ترین منصب پر سرفراز کیا جاتا ہے۔ یہ دنیا میں ابن آدم کے ریاض کا ثمر اور اس کی سخت کوشیوں کا انعام ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ معرفت و ریاضت کا مقصد ترک دنیا اور فنائے ذات نہیں، جیسا بعض صوفیا نے سمجھ لیا ہے، بلکہ یہ مقصد تسخیر کائنات ہے:

کمالِ ترک نہیں، آب و گل سے مہجوری
کمال ترک ہے، تسخیر خاکی و نوری

نیابت الٰہی سے سرفراز ہونے والا عناصر پر حکم رانی کرتا ہے، فطرت کی قوتیں اس کے لیے مسخر کر دی جاتی ہیں، وہ کائنات کے جز وکل سے واقف ہوتا ہے، تجدیدِ حیات کرتا ہے، تطہیر معاشرہ کرتا ہے، وہ نوع

انسان کے لیے بشیر بھی ہے اور نذیر بھی، یہ مقما پیمبر ہے جو سب سے بڑھ کر حضرت محمد مصطفی صلی اللہ علیہ وسلم کو حاصل ہوا۔ ذاتِ رسول علتعلیم اسما سے بذریعہ وح فیضیاب ہو کر سبحان اللہ الذی اسری کی مشہور آیت کے مطابق معراج کی شب نظام کائنات کی آخری سرحد تک پہنچ گئی، جس سے عروج آدم خاکی کی انتہا کا اشارہ ملتا ہے۔ ذاتِ اقدس ؐ کو ید بیضا کی کرامت کے ساتھ ساتھ عصائے کلیمی کی طاقت بھی حاصل تھی۔ آپؐ نے عمل کی کلید سے مسائل حیات کے سارے قفل کھول کر رکھ دیے۔ حضور ؐ کی ذات پردۂ وجود پر ایک بار نمودار ہو کر دنیا سے پردہ کر چکی ہے، لیکن خیر البشر اور مرد کامل نے اپنی سیرت کا جو نمونہ عالم انسانیت کے سامنے پیش کیا ہے اور ارتقائے انسانیت کا جو سنگ میل آپؐ نے ستاروں سے آگے نصب کر دیا ہے وہ ہمیشہ اولاد آدم کی رہنمائی اور حوصلہ افزائی کرتا رہے گا۔ عصر حاضر اپنے مسائل کے حل اور مشکلات کو دور کرنے کے لیے سیرت رسول ؐ کے نمونے پر ڈھلی ہوئی شخصیت ہی کا منتظر ہے۔ لہٰذا شاعر نے بڑے والہانہ انداز سے اس شخصیت کے رونما ہونے کی آرزو اور اس کا استقبال و خیر مقدم کیا ہے:

اے سوارِ اشہب دوراں بیا — اے فروغ دیدۂ امکاں بیا
رونق ہنگامۂ ایجاد شو — در سوادِ دیدہ ہا آباد شو
شورش اقوام را خاموش کن — نغمۂ خود را بہشت گوش کن
خیز و قانونِ اخوت سازدہ — جام صہبائے محبت بازدہ
باز در عالم بیار ایام صلح — جنگجویاں را بدہ پیغام صلح
نوع انساں مزرع و تو حاصلی — کاروان زندگی را منزلی

یعنی اس عظیم شخصیت سے توقع کی جاتی ہے کہ وہ انسانیت کے امکانات کی تکمیل کر لے گی اور اس کے انکشافات و ایجادات رونق حیات کو انتہائی حد تک بڑھا دیں گے، وہ شخصی جنگ کی ماری ہوئی دنیا کو امن کا پیغام دے گا اور تفرقہ و انتشار کو ختم کر کے اخوت و مساوات کی ترویج کرے گا، ہر طرف پھیلی ہوئی نفرت کو محبت سے بدل دے گا۔ یہ توقع ختم رسالت کے مضمرات و اثرات سے پیدا ہوتی ہے اور شاعر گویا ختم الرسلؐ کے ظہور ثانی کی تمنا کر کے نیابت الٰہی کے ساتھ ساتھ ضبطِ نفس اور اطاعت یعنی تربیت خودی کے تینوں مراحل کی تکمیل کے لیے ایک نمونۂ کامل کی طرف اشارہ کر رہا ہے۔

واقعات، مثالیں، نصیحتیں:

تصور خوسدی کے مفاہیم و مضمرات واضح کرنے کے بعد شاعر نے چند تاریخی واقعات، کچھ مثالیں اور بعض نصیحتیں عبرت و بصیرت کے ل یے پیش کی ہیں۔ اسلامی تاریخ کے اولیں وزریں عہد صحابہ سے اس نے خاص کر حضرت علی کرم اللہ وجہہ، کی کنیت بلکہ خطاب ولقاب، بوتراب کو لے کر اس کی بڑی فکر

انگیز تشریح کی ہے۔ اس لفظ کا لغوی معنی خاکسار ہے، مگر اقبال نے اس کا استعمال جن معنوں میں کیا ہے وہ اول تو یہ ہے کہ اپنی خاک کو خود قابو میں کیا جائے، تب یہی خاک اکسیر ہو جائے گی، دوسرے یہ کہ جس شخص نے اس طرح تسخیرِ ذات کر لی وہ سنگِ خارا کے مانند ٹھوس اور سخت ہو جاتا ہے اور چٹان بن کر نہ صرف حوادث کا مقابلہ بلکہ معاشرے کی تعمیر مضبوط بنیادوں پر کر سکتا ہے۔ یہی خودی کا راز اور اثر ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی شخصیت اس راز کی حامل تھی اور ان کے کارناموں نے وہ اثر دکھایا کہ ملت اسلامیہ کی تاریخ کے دورِ اول کے آخری میں فتنوں کے باوجود ملت کا شیرازہ برہم نہیں ہوا اور گرچہ خلافت علیٰ منہاج النبوۃ ان کے بعد باقی نہیں رہی مگر اس کے نمونے کی استواری حضرت علی ؓ کے عمل سے واضح ہو گئی۔ سیرت علی ؓ کا یہ سبق یاد رکھنے کے قابل ہے:

مرد خود دارے کہ باشد پختہ کار با مزاج او بہ سازد روزگار
گر نہ سازد با مزاج او جہاں می شود جنگ آزما با آسماں
بر کند بنیاد موجودات را می دہد ترکیب نو ذرات را
گردشِ ایام را برہم زند چرخ نیلی فام را برہم زند
می کند از قوتِ خود آشکار روزگار نو کہ باشد سازگار

مطلب یہ کہ ایک خود دار جواں مرد زمانے کے ساتھ مصالحت نہیں کرتا، زمانہ اس کے ساتھ مصالحت کرتا ہے، وہ جواں مرد ناموافق دنیا سے لڑتا ہے، اپنے ماحول کو بدل کر ایک نیا ماحول پیدا کرتا ہے، گردشِ ایام کی پروا نہیں کرتا، اس کے پُرقوت عمل سے ایک نیا دور شروع ہوتا ہے۔ یہ باتیں حضرت علیؓ کے بے لچک کردار اور ان کی اٹل حق پسندی کی طرف اشارے کرتی ہیں۔ حضرت معاویہ ؓ کی دنیاداری کے ساتھ اس کے خلیفۂ چہارم نے کسی قسم کی مفاہمت روا نہیں رکھی، گرچہ افہام و تفہیم اور گفت و شنید اسلامی اخوت و خیر خواہی کے تحت وہ ضرور کرتے رہے۔ بہرحال، ان کی شہادت اس عالم میں ہوئی کہ وہ خلافت کے متعلق اپنے اصولی موقف پر قائم تھے۔ ان کی یہی صلابت و استواری بعد کے ادوار میں راہِ حق کے ہر مجاہد کو راستہ دکھاتی رہی اور اس کے سبب دنیا میں خلافت کی تجدید کے لیے متعدد اولوالعزم افراد سامنے آئے۔

حضرت شیخ علی ہجویری رحمۃ اللہ علیہ کے مزار پر لاہور میں حضرت خواجہ معین الدین اجمیری رحمۃ اللہ علیہ حاضر ہوئے تھے۔ حکایت یوں ہے کہ مرو کے ایک نوجوان کو حضرت ہجویری نصیحت فرماتے ہیں:

مثلِ حیوان خوردن آسودن چہ سود گر بہ خود محکم نۂ بودن چہ سود
خویش را چوں از خودی محکم کنی تو اگر خواہی جہاں برہم کنی
گر فنا خواہی ز خود آزاد شو گر بقا خواہی بہ خود آباد شو

چیست مردن از خودی غافل شدن　　　تو چہ پنداری فراق جان و تن؟
در خودی کن صورت یوسف مقام　　　از اسیری تا شہنشاہی حرام
از خودی اندیش و مرد کار شو　　　مرد حق شو حامل اسرار شو

حیوان کی طرح کھانے اور آرام کرنے کا کوئی فائدہ نہیں، اگر اپنی ذات محکم نہ ہو تو ہستی بے کار ہے، جو شخص خودی کی طاقت حاصل کر لیتا ہے وہ پوری دنیا کو زیر وزبر کر سکتا ہے، اپنے آپ سے بیگانہ ہو کر جینا موت ہے اور اپنے اندر آباد ہونا زندگی، جسم وجاں کی جدائی نہیں، خودی سے غفلت فنا ہے، خودی کی بدولت حضرت یوسف علیہ السلام مصر کے قید خانے میں رہے تو پھر اس کے تخت اقتدار پر بھی فائز ہو گئے، خودی کے تصور کا علم بردار ہی دنیا میں کچھ کر دکھا تا اور زندگی کے بھید کھول دیتا ہے۔

قصہ ہے کہ ایک پرندہ پیاسا تھا۔ اسے ایک ہیرا مل گیا۔ اس نے اسے پانی سمجھ کر چونچ ماری تو اسے کھا نہ سکا۔ اس کے برخلاف شبنم کا ایک قطرہ خود بخود پرندے کے حلق میں ٹپک پڑا اور گھل گیا۔ اس سے درس ملتا ہے:

غافل از حفظِ خودی یک دم مشو　　　ریزۂ الماس شو، شبنم مشو
پختہ فطرت صورتِ کہسار باش　　　حامل صد بر دریا بار باش
خویش را دریاب از ایجاب خویش　　　سیم شو از بستن سیماب خویش
نغمۂ پیدا کن از تار خودی
آشکارا ساز اسرار خودی

اپنی خودی کی حفاظت سے کبھی غافل نہیں ہونا چاہیے اور قطرۂ شبنم کے بجائے ریزہ الماس بننا چاہی، کوہسار کی پختہ فطرت کو دیکھے، اس کی چوٹیوں پر وہ بال منڈلاتے ہیں جن کے برسنے سے کتنے ہی دریا بہہ نکلتے ہیں۔ عرفانِ نفس اثبات ذات سے پیدا ہوتا ہے، پارہ جم کر چاندی بن جاتا ہے، تارِ خودی سے نغمہ نکالنا اور خودی کے راز آشکار کرنا چاہیے۔

ایک بار کوئلے اور ہیرے کے درمیان مکالمہ ہوا تو ہیرے نے بیان دیا:

فارغ از خوف وغم دوسواس باش　　　پختہ مثل سنگ شو الماس باش
می شود ازوے دو عالم ستیز　　　ہر کہ باشد سخت کوش وسخت گیر
مشت خاکے اصل سنگ اسوداست　　　کوسر از جیب حرم بیرون زداستق
رتبہ اش از طور بالا نزشداست　　　بوسہ گاہ اسود و احمرشداست
در صلابت آبروئے زندگی است
ناتوانی نا کسی ناپختگی است

اپنے دل سے خوف وغم و وسوسہ نکال دو اور پتھر کی طرح سخت ہو جاؤ تو ہیرا بن جاؤ گے، جو سخت کوش و سخت گیر ہوتا ہے اس سے دو عالم کو روشنی ملتی ہے۔ سنگ اسود بھی اصلاً ایک مشتِ خاک تھا، مگر ایک پتھر بن کر کعبہ کے اندر نصب ہو گیا اور اب اسے ہر رنگ و نسل کے انسان حج کے موقع پر بوسہ دیتے ہیں۔ زندگی کی آبرو صلابت ہی میں ہے، ورنہ ناتوانی تو ایک ناکسی و ناپختگی اور بے عزتی ہے۔

حیاتِ ملی و روایاتِ ملّی:

یہ بھی نظریۂ خودی کا ایک پہلو ہے کہ کسی ملت کی مسلسل بقا اسی وقت ممکن ہے جب اس کی مخصوص روایت مضبوطی کے ساتھ قائم رہیں۔ اس نکتے کو ایک حکایت سے واضح کیا گیا ہے۔ ایک برہمن نے بہت تپسیا کی تھی اور تلاشِ حق میں گھومتا رہتا تھا۔ اس کی ملاقات ایک شیخ سے ہوئی تو انھوں نے اسے نصیحت کی کافر ہونے اور رہنے کے لیے بھی رشتۂ ز سے تعلق استوار کرنا پڑتا ہے اور اپنے آباؤ اجداد کے مسلک پر قائم رہنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ عقیدہ کوئی ہو، اس پر جم جانا اور اس کی تمام روایات کی پاس داری کرنا ہی جمعیت کا باعث ہوتا ہے، کفر بھی ہو تو کامل ہو، محکم ہو۔ محض نظریاتی فلسفہ طرازی کافی نہیں ہے۔ حقیقت پسندانہ عمل درکار ہے:

من نگویم از بتاں بیزار شو		کافری؟ شایستۂ زنار شو
اے امانت دار تہذیب کہن		پشت پا برمسلک آبا مزن
گر ز جمعیت حیات ملت است		کفر ہم سرمایۂ جمعیت است
تو کہ ہم درکافری کامل نۂ		در خورِ طوفِ حریم دل نۂ

اسی طرح ایک گنگا اور ہمالہ کے درمیان مکالمہ ہوتا ہے تو ہر وقت بہتی ہوئی گنگا کو چٹان بن کر اپنی جگہ صدیوں سے کھڑا ہمالہ بتاتا ہے:

زندگی بر جائے خود بالیدن است		از خیابانِ گل چیدن است
ہستی بالید و تا گردوں رسید		زیر دامانم ثریا آرمید
ہستی تو بے نشاں در قلزم است		ذرۂ من سجدہ گاِ انجم است
چشم من بینائے اسرار و فلک		آشنا گوشم ز پرواز ملک

یعنی زندگی اپنی جگہ پر ورش پانے اور خیابان خودی کے پھول چننے کا نام ہے۔ پہاڑ کی ہستی خودی کی اس پرورش سے اتنی بڑھی کہ آسمان تک پہنچ گئی اور ثریا جیسا بلند ستارہ اس کے دامن میں جگمگاتا نظر آیا، گنگا بہہ کر سمندر میں گر اور مل جاتی ہے، جب کہ ہمالہ کی چوٹی کو ستارے سجدہ کرتے دکھائی دیتے ہیں، پہاڑ اسرار فلک کو اپنی آنکھوں سے دیکھتا ہے اور اس کے کان فرشتوں کی پرواز سنتے ہیں۔

اسرارِ خودی کے تقریباً آخر میں ملی حیات و روایات کا ذکر رموزِ بیخودی کی تمہید ہے۔ خودی کے مراحل میں اطاعت اور ضبطِ نفس کے ساتھ ساتھ ملت کی جمعیت کی طرف اشارہ اقبال کی نظریۂ خودی میں توازن اور جامعیت پر ایک تاکیدی نشان لگاتا ہے۔ اسی طرح خودی میں جو عمل کا عنصر ہے وہ بالآخر جہاد تک پہنچتا ہے، جو عمل کا بہترین نمونہ ہے، لیکن اس کی شرط یہ ہے کہ وہ حق و صداقت اور عدل و انصاف کے لیے ہو، ملک گیری اور اقتدار پرستی یا خون ریزی و غارت گری کے لیے نہیں۔ چنانچہ اگلا بیان حکمت جہاد کے متعلق ہے۔

جہاد:

جہاد ایک شرعی اصطلاح ہے۔ راہِ حق کی ہر جد و جہد ایک جہاد ہے۔ ایک مسلمان کا فرض ہے کہ زبان و قلم، درم و قدم سے اور ضرورت ہو تو ہتھیار اٹھا کر دنیا میں خدا کا کلمہ بلند کرنے یا اسلام کے تحفظ و ترقی کے لیے ہر ممکن سعی کرے۔ ایک جملے میں حق کے لیے اور باطل کے خلاف بلیغ کوشش کا نام اصطلاحی طور پر جہاد ہے۔ خودی کے اثبات و اظہار کا ایک مرحلہ و موقع جہاد بھی ہے بلکہ خودی کا ہر وہ عمل جو خدا کی خوشنودی کے لیے ہوتا ہے وسیع تر معنوں میں ایک جہاد ہے۔ لیکن جہاد کے پردے میں کسی ظلم و ستم کی اجازت نہیں دی جاسکتی، خود غرض اور مفاد پرستی جہاد میں روا نہیں، کسی قسم کی خالص دنیوی منفعت نہ تو جہاد کی محرک ہوسکتی ہے نہ مقصود۔ ایک حدیث کے مطابق ظالم حکمراں کے مقابلے میں حق کا کلمہ بلند کرنا سب سے بڑا جہاد ہے، اس لیے کہ دوسری حدیث کی رو سے ایمان کا سب سے بڑا درجہ یہ ہے کہ برائی کو ہاتھ سے روکا جائے، جب کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کو قرآن حکیم نے امت مسلمہ کا مقصد وجود اور فریضۂ شرعی قرار دیا ہے۔ ظاہر ہے کہ لوگوں کو نیکی کا حکم دینے اور انھیں بدی سے روکنے کے لیے طاقت کے استعمال کی ضرورت بھی ہوسکتی ہے اور جب یہ استعمال ناگزیر ہو جائے تو ہرگز اس سے دریغ نہیں کرنا چاہیے۔ عدم تشدد نہ تو اسلام کا عقیدہ ہے نہ فطرت انسانی کے مطابق ہے اور انتہائی عدم تشدد کا پرچار کرنے والے بھی انفرادی و اجتماعی زندگی کے متعدد امور میں تشدد سے کام لینے پر مجبور ہوتے ہیں۔ جو حکومت یا معاشرہ مجرموں اور فتنہ پردازوں کے ساتھ نرم کرے گا وہ باقی نہیں رہ سکتا۔ امن کے قیام کے لیے بدامنی پر روگ لگانے کی اہمیت معلوم ہے۔ کائنات رزم خیر و شر کا میدان ہے۔ لہٰذا شر کے توڑ اور خیر کے فروغ کے لیے تدبیر کرنی ہوگی۔ حق و ناحق کے مقابلے میں کوئی غیرت مند انسان غیر جانب دار نہیں رہ سکتا۔ اسے حق کی طرف داری کرنی ہی ہے، خواہ وہ فطرت سے پُر ہو۔ فطرت لہو ترنگ ہے، جل ترنگ نہیں، لہٰذا زوردست وضربت کاری سے کام لینا ہوگا، یہ زندگی کے سنگین حقائق کا تقاضا ہے، جس کی تکمیل خودی کی قوت شوکت کا ثبوت ہے۔ نرم

کے ساتھ نرمی اور درشت کے ساتھ درشتی کے بغیر روئے زمین پر کوئی نظام نہ قائم ہوسکتا ہے نہ باقی رہ سکتا ہے۔ جلال کے بغیر جمال بے تاثیر ہے۔

حضرت میاں میر رحمتہ اللہ علیہ کا واقعہ ہے کہ ایک بار جنگ کے دوران جب بادشاہ وقت ان کی دعا لینے گیا تو انھوں نے اسے بہت نصیحت کی اور عبرت دلائی، ایک طرف تو اسلامی جہاد کی حکمت بتائی اور کہا کہ کلمۂ لا الٰہ الا اللہ اور آیت صبغۃ اللہ کی شان جہاد سے آشکار ہوتی ہے، لیکن دوسری طرف اسے سخت تنبیہ بھی کی کہ جوع الارض میں مبتلا نہ ہو اور دولت وسطوت کے لیے سماج کو فتنے میں نہ ڈالے، اس لیے کہ جو فوج کشی اور لشکر آرائی مال غنیمت اور کشور کشائی کے لیے کی جاتی ہے وہ نہ صرف ملک وملت کو فنا کر دیتی ہے بلکہ جنگ باز کے لیے بھی خودکشی کا پیغام لاتی ہے:

صلح شر گردد چو مقصود است غیر　　　گر خدا باشد غرض، جنگ است خیر
گر نہ گردد حق ز تیغ ما بلند　　　جنگ باشد قوم را نا ارجمند
آتش جان گدا جوع گداست　　　جوع سلطان ملک وملت را فناست
ہر کہ خنجر بہر غیر اللہ کشید
تیغ او در سینۂ او آرمید

ملت خودی کا انحطاط:

ملت اسلامیہ تاریخ انسانی میں خودی کا سب سے عظیم نمونہ ہے، مگر یہ اپنا پیغام فراموش کر چکی ہے اور اس کا کردار بگڑ چکا ہے۔ امت مسلمہ کے اس زوال وانتشار پر ایک صاحب دل صوفی، میر نجات نقش بند المعروف بہ بابائے صحرائی ہندوستان کے مسلمانوں کو خبردار کرتے ہیں:

از خودی مگذر بقا انجام باش　　　قطرۂ می باش و بحر آشام باش
تو کہ از نورِ خودی تابندۂ　　　گر خودی محکم کنی پایندۂ
دانش حاضر حجاب اکبر است　　　بت پرست وبت فروش وبت گر است
پا بہ زندان مظاہر بستۂ　　　از حدود حس بروں ناجستۂ
اے امین حکمت ام الکتاب　　　وحدت گم گشتۂ خود بازیاب
ما کہ دربان حصار ملتیم　　　کافر از ترک شعار ملتیم
دل ز نقش لا الہ بیگانۂ　　　از صنم ہائے ہوس بت خانۂ

چند اشعار میں ملت کے اصل مرض کی تشخیص کی گئی ہے۔ سب سے پہلے بتایا گیا ہے کہ بقا اسی کو

نصیب ہوتی ہے جو خودی کی نگہداشت کرتا ہے، اگر خودی سلامت ہے تو قطرہ سمندر میں فنا ہونے کے بجائے سمندر کو اپنے اندر جذب کر لیتا ہے، مسلمانوں کی ساری آب و تاب خودی کی روشنی سے ہے ان کا استقلال و استحکام اسی وقت تک ہے جب تک ان کی خودی محکم ہے۔ اس کے بعد کہا گیا ہے کہ دانش حاضر مسلمانوں کے لیے حجاب اکبر بن گئی ہے، جدید علوم کی ظاہری چمک دمک ان کی نگاہوں کو خیرہ کر رہی ہے، انھیں ایک نئے انداز کی بت پرستی سکھا رہی ہے، خرد کے نظریات مظاہر پرستی پر مبنی ہیں اور ان کی رسائی حواس ظاہری تک محدود ہے، چنانچہ آج کے مسلمان مادہ پرستی کے سطحی جلووں میں گم ہو رہے ہیں اور اپنی حقیقت نیز حقائق حیات کو نظر انداز کر رہے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن کے حکیمانہ نکات کو بھول کر وہ تفرقہ و انتشار میں مبتلا ہو گئے ہیں، انھوں نے شعارِ ملت چھوڑ دیا ہے اور قصر ملت کی پاسبانی سے قاصر ہو رہے ہیں۔ بات یہ ہے کہ مسلمانوں کے دل نقش لا الہ سے بیگانہ ہو چکے ہیں اور صنم ہائے ہوس کا بت خانہ بنے ہوئے ہیں۔ اس بیان میں دکھتی رگوں پر ہاتھ رکھ دیا گیا ہے۔

وقت اور تقدیر

فلسفۂ کودی کے سلسلے میں وقت اقبال کا ایک اہم موضوع ہے۔ ان کا خیال ہے کہ حد سے بڑھی ہوئی تقدیر پرستی میں مبتلا ہو کر مسلمان اپنی اصلاح سے غافل ہو رہے ہیں اور نشاۃ ثانیہ کی فکر نہیں کر رہے۔ لہٰذا اقبال نے بہت زور و شور سے فلسفۂ زمان اور تصورِ تقدیر کی غلط تعبیروں پر سخت ترین تنقیدیں کیں اور لوگوں کو وقت و تقدیر کے صحیح تصور پر غور و فکر کی دعوت دی۔ انھوں نے بتایا کہ خدا کی مشیت اس کی مدد کرتی ہے جو اس کے احکام بجا لاتا ہے اور اس کے مقررہ کردہ قوانین فطرت کے مطابق زندگی گزارتا ہے۔ انفرادی و اجتماعی خودی کا عرفان اور اس کی روشنی میں عمل وقت اور تقدیر کے سارے مسائل حل کر سکتا ہے:

تا کجا در روز و شب باشی اسیر — رمز وقت از لی مع اللہ یاد گیر
وقت را مثل مکاں گستردۂ — امتیازِ دوش و فردا کردۂ
زندگی از دہر و دہر از زندگی است — لا تسبو الدھر فرمان نبی است
عبد را ایام زنجیر است و بس — بر لب او حرفِ تقدیر است و بس
ہمت حُر با قضا گرد و مشیر — حادثات از دست او صورت پزیر
رفتہ و آیندہ در موجود او — دیر ہا آسودہ اندر زودِ او
نغمۂ خاموش دار د ساز وقت — غوطہ در دل زن کہ بینی رازِ وقت
اعتبار از لا الہ داریم ما — ہر دو عالم رانگہ داریم ما

از غم امروز و فردا رستہ ایم با کسے عہد محبت بستہ ایم
ذات ما آئینہ ذاتِ حق است
ہستی مسلم ز آیاتِ حق است

مطلب یہ کہ تم روز وشب کے کب تک اسیر رہو گے؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث کو یاد کرو کہ ''میرے لیے اللہ کے ساتھ ایک وقت ہے'' تم نے زمانے کو مکان کی طرح بچھا لیا ہے اور گزشتہ و آئندہ لمحات کے درمیان فرق کرتے ہو، زندگی اور دہر ایک دوسرے سے ہم آہنگ ہیں، نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والتسلیم کا فرمان ہے کہ ''زمانے کو برا نہ کہو، اللہ ہی زمانہ ہے''۔ گردش ایام کے پابند غلام ہوا کرتے ہیں اور وہ ہر وقت تقدیر کی دہائی دیتے رہتے ہیں، جب کہ آزاد انسان مشیت الٰہی کے مطابق دلیری سے زندگی گزارتے ہیں اور زمانے کے حوادث ان کے عمل سے پیدا ہوتے ہیں، ماضی و حال دونوں آزاد انسان کے زمانۂ حال میں شامل ہوتے ہیں، وقت تو ایک نغمۂ خاموش ہے، اس کا راز جاننے کے لیے اپنے دل کی گہرائیوں میں غوطہ لگانا چاہیے، دنیا میں مسلمانوں کا اعتبار لا الٰہ الا اللہ کے کلمے سے ہے اور اسی دولت توحید کے طفیل انھیں کائنات کا نگراں بنایا گیا ہے، خدا اور رسول کی محبت میں سرشار ہو کر مسلمان امروز و فردا کی فکر سے آزاد ہو جاتے ہیں، مسلمان کا کردار ذاتِ حق کا آئینہ ہے اور ہستی مسلم ایک آیت حق ہے۔

اسرار خودی

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

انسان کی نظر باطن سے پہلے خارج پر پڑتی ہے۔ آنکھ خارج کی ہر شے کو دیکھتی ہے لیکن اپنے آپ کو نہیں دیکھ سکتی۔ کہتے ہیں کہ عرفان کی تین قسمیں یا تین پہلو ہیں۔ دنیا شناسی، خدا شناسی اور خود شناسی خود شناسی! اقبال نے بھی جب انسان کی بے بضاعتی کے متعلق خدا سے شکایت کی تو یہی کہا کہ کیا یہ تیرے ہنر کا شہ کار ہے جو نہ خود بیں ہے، نہ خدا بیں اور نہ جہاں بیں؟ انسان مادی اور حیوانی حیثیت میں اپنے ماحول سے دست و گریبان ہوتا ہے۔ گرد و پیش کی اشیا اور حوادث کی ماہیت کو سمجھنا اس کے لیے تنازع للبقا میں ناگزیر ہوتا ہے۔ خارجی مطابقت اور مخالفت سے فرصت ملے تو سوچے کہ خود میری ماہیت کیا ہے، یا میں اور میرا ماحول، میری موافق اور مخالف قوتیں کہاں سے سرزد ہوتی ہیں؟ زندگی میں ہر جگہ پیکار اضداد نظر آتی ہے۔ کیا یہ کشاکش ازلی متخاصم قوتوں کی مسلسل جنگ ہے یا یہ اضداد کسی ایک اصل وحدت کے متضاد نما پہلو ہیں؟ انسان کے پاس خارج کو سمجھنے کے لیے بھی خود اپنے ہی نفع و ضرر اور اپنے ہی جبلتوں کے سانچے ہیں۔ اس نے فطرت کی قوتوں کو اپنے اوپر قیاس کیا اور اپنی خواہشوں کے دیوتا بنا لیے۔ وہ خود اپنے تصورات کو متشخص کر کے ان کو لا متناہی قوتوں کا حامل بنا کر ان سے مرعوب ہو گیا۔ ان کو راضی رکھنے کے لیے اپنی عزیز ترین چیزوں اور خود اپنے آپ کو ان پر بھینٹ چڑھانا شروع کیا۔ اپنی حقیقی خودی سے ناآشنا ہونے کی وجہ سے وہ ہستی جس کو تسخیر فطرت کی صلاحیت ودیعت کی گئی تھی، خود فطرت کی قوتوں سے مسخر اور مغلوب ہو گئی۔ ابھی انسان اپنی حقیقی خودی سے آشنا نہ ہوا تھا وہ اپنے آپ کو فقط حیوانی جبلتوں کا حامل سمجھا اس لیے اس نے جو دیوتا تراشے وہ بھی انہیں متلون اور عارضی خواہشوں کے مجسمے تھے۔ وہ خارج میں جن دیوتاؤں کی پرستش کرتا رہا وہ اس کی اپنی خود کے بگڑے ہوئے تصورات تھے۔ ان دیوتاؤں کے بت زبان حال سے پجاری کو کہہ رہے تھے:

مرا بر صورت خویش آفریدی
بروں از خویشتن آخر چہ دیدی

اس تصور حیات اور اس انداز پرستش سے انسان کو نہ وجود مطلق کی ماہیت تک کچھ رسائی ہوئی اور نہ وہ اپنی ذات کا کوئی صحیح اندازہ لگا سکا۔

تکثیر یا کثرت اصنام کا راستہ چھوڑ کر انسان نفس وحدت کا جویا ہوا لیکن جب کہ اوپر بیان ہو چکا ہے اس کا ابتدائی تصور وجود خارجی کائنات ہی کا تصور تھا، اس لیے اس نے خارج ہی کی کثرت اور گونا گوں کو کسی ایک وحدت میں منسلک کرنے کی کوشش کی۔ یونانیوں کے پہلے مفکر؟؟؟؟؟ نے کہا کہ وجود مطلق فقط پانی ہے۔ پانی ہی ہر وجود؟؟؟؟؟؟؟؟؟ ہے۔ تمام ٹھوس چیزیں بھی پانی ہی کی مختلف شکلیں ہیں۔؟؟؟؟؟ زندہ اور غیر زندہ میں، یعنی جمادات، بناتات اور حیوانات میں کوئی فرق نہیں ہے۔؟؟؟؟؟ زندگی کے تمام کوائف اور نفس کی تمام؟؟؟؟؟؟ ہی میں بالقویٰ اور بالفعل پائی جاتی ہیں۔ اس نظریۂ وجود کو تاریخ فلسفہ میں ہائی لوزوازم کہتے ہیں، جس مُیں مادیت، نفسیت اور حیاتیت ابھی ایک دوسرے سے متمیز نہیں ہیں۔ اس نظریے کے مطابق نہ کائنات میں کوئی نفس یا خودی ہوسکتی ہے اور نہ انسان کے اندر۔ زندگانی ہر جگہ آنی جانی اور پانی ہی پانی ہے۔ اور چیزوں کی طرح آدمی بھی پانی ہی کا بلبلہ رہ گیا۔ انسانی اقدار، انسانی جذبات اور تمنائیں کوئی مستقل حقیقت نہیں رکھتیں۔ بقول سحابی نجفی:

دریا بوجود خویش موجے دارد
خس پندارد کہ ایں کشاکش با اوست

یونانی مفکرین ارتقاے فکر میں رفتہ رفتہ تجسم سے تصور کی طرف، جسم سے نفس کی طرف یا خارج سے باطن کی طرف آتے گئے۔ انہوں نے کثیف مظاہر میں لطیف حقائق کا کھوج لگانا شروع کیا۔ فیثاغورث نے دیکھا کہ خارجی عالم میں ہر جگہ تناسب، توازن اور اندازہ پایا جاتا ہے۔ ریاضی کے اصول ہر جگہ غیر متبدل طور پر کارفرما ہیں۔ خاک کے اعمال ہوں یا افلاک کے حرکات، سب کے سب ریاضی کے اٹل اصولوں کے مطابق ہیں۔ دو اور دو چار چیزیں بنتی اور بگڑتی رہتی ہیں۔ لیکن مجرد طور پر دو اور دو کے اعداد مل کر چار ہی رہتے ہیں اور ہر چیز کی تعمیر کی اصل یہی ہے کہ اس میں ریاضی صورت پذیر ہوگئی ہے۔ ریاضی میں نہ کسی کی خواہش کو دخل ہے اور نہ ارادے کو۔ ریاضی ہی وہ حقیقت ہے جسے 'الان کما کان' کہہ سکتے ہیں۔ ریاضی کے اصول اصلاً اور ازلاً ساکن ہیں۔ اشیا اور حوادث میں کون وفساد یا حرکت ہوسکتی ہے، لیکن اصول میں کوئی حرکت نہیں ہوسکتی۔ علت ومعلول کا سلسلہ حرکیاتی سلسلہ نہیں بلکہ قضایاے اقلیدس کی طرح کا سلسلہ ہے۔

یونانی فلسفہ ترقی کرتا ہوا سقراط، افلاطون اور ارسطو کے مقولات تک جا پہنچا۔ پہلے تغیر اور ثبات کے نظریات میں کشمکش ہوتی رہی۔ کسی نے کہا کہ وجود مطلق بے تغیر و بے حرکت ہونا چاہیے۔ لہٰذا تغیر یا حرکت ادراک کا دھوکا ہیں۔ یونانیوں پر یہ تصور زیادہ تر غالب رہا کہ حقیقت غیر متغیر ہونی چاہیے۔ جہاں تبدل اور

تغیر نہیں ہوتا۔ البتہ ایٹموں کی ترکیب یا قرب و بعد سے چیزیں بنتی اور بگڑتی رہتی ہیں۔ اس کون وفساد کے قوانین لاشعوری ہیں۔ ان میں اقدار پروری یا مقصد کوشی کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ سقراط، افلاطون اور ارسطو مادے سے نفس کی طرف آئے۔ نفس نے خارج کی طرف سے منہ پھیر کر باطن کا رخ کیا تو ان کو نفس عقل منطقی کا کرشمہ دکھائی دیا۔ خارج کی کائنات بھی عقل سے وجود میں آتی اور اس کی بدولت قائم رہتی ہے۔ باطن کی نفسی کائنات بھی عقل کی بدولت وجود مطلق کا عرفان حاصل کرتی اور افکار و جذبات کی کثرت کو ایک وحدت میں پروتی ہے۔ لیکن عقل بھی کوئی انفرادی چیز نہیں؛ عقل کلیت کی مرادف ہے۔ عقل کا عالم کلیات کا عالم ہے۔ اس میں خودی یا شخصیت یا ارادے کا کوئی سوال نہیں۔ عقل کے تمام کلیات از روئے منطق ایک دوسرے سے منسلک اور مربوط ہیں۔ اشیا اور حوادث کی متغیر کثرت غیر متغیر تصورات سے بہرہ اندوز ہونے کی ناکام اور مضطرب کیفیت ہے۔ خدا عقل نہیں بلکہ خود عقل کل ہے۔ وہ خود ہی اپنے شعور کا معروض ہے۔ اس کو اپنے سوا کسی کا علم نہیں ہوسکتا۔ ماسوا کا حقیقی وجود ہی نہیں اس لیے اس کے علم کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ انسانی نفوس میں جو خواہشوں اور ارادوں کا عنصر ہے وہ تغیر کے عالم سے تعلق رکھتا ہے، لہٰذا بے حقیقت ہے۔ انفرادی نفس میں حقیقت اتنی ہی ہے جس حد تک کہ وہ عقل کل سے بہرہ اندوز ہے۔ اس کی اپنی کوئی حیثیت یا مخصوص تقدیر نہیں۔

اس نظریے سے افلاطون اور ارسطو دونوں نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ عقل یا علم اصلی چیز ہے اور عمل اس کے مقابلے میں ثانوی حیثیت رکھتا ہے۔ بہترین زندگی عمل اور مقاصد آفرینی کی زندگی نہیں بلکہ عقل کل کا تماشائی ہونا ہے۔ خدا جو تمام وجود کا ماخذ اور نصب العین ہے وہ بھی غیر متحرک اور غیر فاعل ہے۔ دنیا کی زندگی حقیقت کا سایہ ہے یا ہندوؤں کی اصطلاح میں یوں کہیے کہ مایا ہے یا حقیقت کے مقابلے میں بے مایہ ہے۔

اقبال افلاطون کے اس نظریۂ وجود کا شدید مخالف ہے۔ وہ اس کو اساسی طور پر غلط قرار دیتا ہے، اور اس کا خیال ہے کہ اسی نظریہ وجود کے زیر اثر زندگی سے فرار کے نظریات پیدا ہوئے ہیں جن سے انسانی زندگی ارتقا اور تخلیق سے محروم ہوگئی ہے۔ اقبال کے نزدیک وجود کی حقیقت عقل نہیں بلکہ عمل ہے۔ عقل عمل سے پیدا ہوتی اور اس کا آلۂ کار بنتی ہے۔ اصل حیات تسخیر و تخلیق اور مقاصد آفرینی ہے۔ وجود کی حقیقت ایک انائے مطلق ہے جو خلاق ہے اور یہ 'انا' اپنی مسلسل خلاقی میں لاتعداد انا یا نفوس مقاصد کوش پیدا کرتا ہے۔ زندگی جذبۂ آفرینش ہے۔ عمل آفرینش ہی سے اس کو اپنا عرفان حاصل ہوتا ہے اور عمل ہی اس کی لامتناہی تکمیل کا ذریعہ ہے۔ سکون سے زندگی کا تماشا کرنے سے زندگی کی ماہیت معلوم نہیں ہوسکتی کیوں کہ زندگی ایک مسلسل حرکت ہے اور عقل کے تصورات ازلی طور پر ساکن اور جامد ہیں۔ ساحل افتادہ نہ اپنی

ماہیت سے آشنا ہوسکتا ہے اور نہ اس دریا کی حقیقت سے جو اس کے آغوش میں متلاطم ہے۔ اقبال نے اپنا یہ نظریہ کس خوبصورتی اور بلاغت سے بیان کیا ہے:

ساحل افتادہ گفت گرچہ بسے زیستم
ہیچ نہ معلوم شد آہ کہ من کیستم
موج ز خود رفتۂ تیز خرامید و گفت
ہستم اگر میروم گر نہ روم نیستم

افلاطون کے ہاں موج متحرک ہے، لیکن موج کا عقلی تصور ساکن ہے اور یہ ساکن عقلی تصور متحرک موج کے مقابلے میں زیادہ حقیقی ہے۔تموج کے مقابلے میں اس کا محض تصور قائم کرنا ایک الٰہی انداز ہے۔ عاقل کا وظیفۂ حیات یہی ہونا چاہیے کہ وہ خود تھپیڑے نہ کھائے بلکہ عقل کے ساحل پر بیٹھا ہوا سبکسار ہو کر اس کے غیر متغیر اور غیر متموج تصور میں اپنے تئیں کھو کر اپنی حقیقت کو پائے۔ اقبال کے ہاں زندگی مقدم ہے اور عقل مؤخر۔ زندگی جو کچھ پیدا کرتی ہے عقل بعد میں اس کا جائزہ لے کر اس میں قواعد و ضوابط کو ڈھونڈتی ہے۔حریم حیات میں عقل حلقۂ بیرون در ہے۔ وہ آستان سے دور نہیں ہے، لیکن اس کی تقدیر میں حضور نہیں ہے۔ زندگی آپ اپنا نور پیدا کرتی ہے۔لیکن اس نور کو اگر عقل نار حیات سے الگ کر کے ایک ازلی مجرد حقیقت سمجھ لے تو معقولات ظلمت کدہ بن جاتے ہیں۔ زندگی کا آب حیات تاریکی میں گم ہو جاتا ہے۔ اسی لیے اقبال افلاطون کی بابت کہتا ہے کہ:

رخش او در ظلمت معقول گم
در کہستان وجود افگندہ سم
آنچناں افسون نا محسوس خورد
اعتبار از دست و چشم و گوش برد

اقبال کہتا ہے کہ محسوس کو نامحسوس کے مقابلے میں بے حقیقت قرار دینا انسان کو عالم رنگ و بو سے بے تعلق کر دیتا ہے۔ اسی سے فرار اور گریز پیدا ہوتا ہے اور رہبانیت کو تقویت حاصل ہوتی ہے، جس کی نفس کشی حیات کشی کے مرادف ہے اور اسی لیے اسلام نے مرد مومن کو اس سے بچنے کی تلقین کی ہے۔قران کریم کی تعلیم ہے کہ مظاہر و حوادث انفس و آفاق آیات اللہ ہیں۔ یہ سراسر حقیقت ہیں؛ نہ باطل ہیں نہ فریب ادراک، اور نہ اس سے گریز کر کے عرفان نفس یا عرفان خدا حاصل ہوسکتا ہے۔تصوف کے ایک حصے پر افلاطون رنگ چڑھ گیا اور صوفی نے یہ کہنا شروع کر دیا کہ:

چشم بند و لب ببند و گوش بند

گر نہ بینی نور حق بر من بخند

اقبال اس افلاطونی تصوف کے خلف آواز بلند کرتا ہے جو عالم محسوسات کو مایا قرار دے اور خلقت کو باطل ٹھہرائے:

بر تخیلہاے ما فرماں رواست
جام او خواب آور و گیتی رباست
گوسفندے در لباس آدم است
حکم او بر جان صوفی محکم است

مسلمانوں کے متصوفانہ فلسفے نے افلاطون کے اعیان ثابتہ یا ازلی غیر متغیر معقولات کو اپنے فکر کا جزو لاینفک بنالیا جس کا نتیجہ اقبال کے نزدیک یہ ہوا کہ صوفی بھی ہنگامہ وجود کا منکر اور اعیان نامشہود کا پرستار ہو کر بود کو نابود اور نابود کو بود کہنے لگا۔ لیکن اس قسم کا گیتی گریز تصور خود سقراط، افلاطون اور ارسطو کی زندگیوں پر کوئی سلبی اثر نہ ڈال سکا۔ یہ تینوں مفکرین اخلاقیات اور سیاسیات پر گہری بحثیں کرتے رہے اور اپنے اپنے انداز میں کوشاں رہے کہ معاشرے کو زیادہ عاقلانہ اور عادلانہ اصول پر از سر نو تعمیر کیا جائے۔ جماعت کی حکمرانی اور نگرانی سقراط اور افلاطون ایک ایسے منتخب گروہ کے حوالے کرنا چاہتے ہیں جو عقل اور ایمان کے کماحقہ تحقق کے ساتھ ساتھ اعمال صالحہ سے تزکیہ نفس کر چکے ہوں۔ اقبال نے اسرار خودی میں افلاطون کے نظریہ حیات کا جو نقشہ کھینچا ہے وہ افلاطون کی زندگی اور اس کی وسعت فکر سے ناآشنا ہیں ان کو اسرار خودی کے اشعار سے یہ مغالطہ ہوسکتا ہے کہ افلاطون فرد اور جماعت کے مسائل اور معاملات کو بے حقیقت سمجھتا ہے اور عالم انسانی کو اعیان ثابتہ یا مجرد کی افیون کھلا کر بے حس اور بے عمل بنانا چاہتا ہے۔ تاریخی لحاظ سے واقعات اس کے بالکل برعکس رہے ہیں۔ اس مختصر سی تمہید میں اس کی گنجائش نہیں کہ اس حقیقت کو کھول کر بیان کیا جائے کہ افلاطون سے لے کر آخری معاشرتی انقلاب، یعنی اشتراکیت تک، سوسائٹی کو نئے سانچوں میں ڈھالنے کی جو فکری یا عملی کوششیں ہوئی ہیں وہ کم وبیش افلاطونی فکار سے متاثر ہیں۔ اقبال نے ایام شباب میں اپنے متعلق یہ کہا تھا:

اٹھائے کچھ ورق لالے نے، کچھ سنبل نے، کچھ گل نے،
چمن میں ہر طرف بکھری ہوئی ہے داستاں میری
اڑا لی طوطیوں نے، قمریوں نے، عندلیبوں نے
چمن والوں نے مل کر لوٹ لی طرز فغاں میری

بعینہٖ یہی کچھ افلاطون کے ساتھ ہوا۔ مشرقی فلسفے کے متلق خواہ کچھ کہیے لیکن مغربی فلسفے کے متعلق تو

یہ کہنا نادرست ہوگا کہ وہ تمام کا تمام دنیا سے گریز کی تعلیم دیتا ہے۔ لیکن مغرب کے عظیم نظاماتِ فکر کے متعلق ہائزش رکرٹ جیسے جرمن مفکر اور وہائٹ ہیڈ جیسے انگریزی فلسفی کی رائے ہے کہ یہ سب کے سب افلاطون ہی کی تشریحات ہیں۔ مارکس، لینن، مسولینی اور ہٹلر جیسے معاشرتی انقلاب کی آرزومند اور اپنے عمل سے دنیا کو تہ و بالا کرنے والے، خواہ اس کا نتیجہ تخریب ہو یا تعمیر، افلاطون ہی کی کتاب سے کچھ کچھ ورق اڑاتے رہے ہیں۔ دوسری طرف رومن کیتھولک کلیسا کی تنظیم بھی بہت کچھ اس کے افکار کا عکس ہے۔ سقراط جس کی زبان سے افلاطون نے اپنا نظریہ حیات بیان کیا ہے، اصلاحِ معاشرت کی کوشش میں شہید ہوگیا۔ میری ناچیز رائے یہ ہے کہ اقبال نے افلاطونی افکار ک اثر بعض لوگوں پر اچھا نہیں ہوا اور اس کے نظریہ وجود سے، فرار عین الحیات کا نتیجہ از روے منطق حاصل ہوتا ہے۔

قسم کے حیات گریز تصوف کو اقبال نے مسلمانوں کے لیے افیون قرار؟؟؟؟ وہ افلاطون سے کہیں زیادہ فلاطینوس اسکندری سے حاصل کردہ ہے، جس کے افکار کا اسلامی فلسفۂ اشراق اور عیسوی تصوف پر گہرا نقش نمایاں ہے۔ افلاطون راہب نہیں تھا اور نہ زندگی کے تمام پہلوؤں سے متوازی اور متناسب طور پر لطف اٹھانے والے یونانی اس مزاج کے تھے۔ وہ خود بھی اپنے مجرد تصورات میں گم ہوکر علائق حیات سے بے تعلق نہیں ہوا۔ اس کا گھر ایتھنیا کی تمام علمی زندگی کا مرکز تھا۔ ایسے شخص کے متعلق جو عدل کا ایک انقلابی تصور قائم کرکے اس کو عملی جامہ پہنانے کی کوشش میں سائرا کیوز کی ریاست سے خارج کیا گیا ہو اور بحری ڈاکوؤں کے ہاتھ فروخت کر دیا گیا ہو، یہ کہنا ناانصافی معلوم ہوتی ہے کہ:

ذوق روئیدن ندارد دانہ اش
از طپیدن بے خبر پروانہ اش
راہب ما چارہ غیر از رم نداشت
طاقت غوغاے ایں عالم نداشت
دل بسوز شعلۂ افسردہ بست
نقش آں دنیاے افیوں خوردہ بشت

حقیقت یہ ہے کہ اس نے زندہ قوموں کو ذ ذوقِ عمل سے محروم نہیں کیا اور؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟ سے محروم اور بے عملی یا بدعملی سے مسموم ہو چکی تھیں، انہوں نے افلاطونی افکار کی انحطاط انگیز تاویل کر لی۔ افلاطونی فلسفے کا بھی اسی قسم کا حشر ہوا جو اسلام میں نظریۂ تقدیر کا ہوا۔ جب تک مومنوں میں قوتِ ایمان، قوتِ عمل اور تنظیمِ حیاتِ صالحہ موجود تھی اس وقت تک تقدیر کا تصور ان کی قوتِ عمل و ایثار کو تقویت پہنچاتا تھا۔ اس کے بعد عشرت پسندوں اور تن آسانوں نے ترکِ سعی کو توکل سمجھ لیا اور سب کچھ مقدر ہونے کی وجہ

سے سعی کو بے کار جاننے لگے۔ اس میں قرآن کریم کی تعلیم تقدیر کا قصور نہ تھا، بے عملی نے اپنی غلط تاویلوں کو اسلامی بنالیا تھا۔

اقبال کے معاصرین میں خودی کے فلسفے کو پیش کرنے والے اور بھی اکابر مفکرین ہیں جن کے افکار سے اقبال پوری طرح آشنا تھا۔ ان میں سے بعض کا مداح اور بعض سے کم و بیش متاثر بھی تھا۔ نطشے، فشٹے، گرگساں اور ولیم جیمز کے نظریات ماہیت وجود بہت کچھ وہی ہیں جو اقبال کی تعلیم میں بھی ملتے ہیں۔ اس سے بعض نقادوں نے یہ نتیجہ نکالا کہ اقبال ان کا مقلد تھا۔ یہ صحیح ہے کہ اقبال نے ان مفکرین سے بہت کچھ حاصل کیا لیکن یہ اقبال کے کمال پر کوئی دھبا نہیں۔ اقبال ان سب سے کسی ایک پہلو میں متفق ہے اور کسی دوسرے اساسی پہلو میں شدید اختلاف رائے بھی رکھتا ہے۔ جہاں تک نطشے کا تعلق ہے، میں اس کے متعلق اپنے مقالے ''نطشے، رومی اور اقبال'' (مطبوعہ انجمن ترقی اردو) میں مبسوط بحث کر چکا ہوں جسے یہاں دہرانا نہیں چاہتا۔ اقبال کا ایک مخصوص انداز فکر اور نظریۂ حیات تھا۔ اس نخل کی پرورش اس نے مختلف عناصر سے کی۔ ان میں سے کچھی عناصر خاص قرآنی تعلیم کے ہیں، کچھ رومی کی صوفیانہ تاویل اور روحانی تجربے کے، کچھ مغرب کے ان مفکرین کے افکار کے، جن کا اقبال ہم نوا ہے یا جو اقبال کے ہم صفیر ہیں۔ اقبال کا مغربی فلسفے کا مطالعہ نہایت وسیع اور گہرا تھا۔ اس میں سے جو کچھ اس کے خاص فلسفۂ حیات کے مطابق تھا اس نے اخذ کیا اور جو کچھ اس سے متخالف تھا اس کو رد کر دیا۔ اقبال جیسے کسی مفکر کا کلام ہو یا کوئی مذہبی صحیفہ ہو، اس کی خوبی اور کمال یہ نہیں ہوتا کہ اس میں وہ باتیں درج ہیں جو دوسروں نے نہ کہی ہوں۔ پہلی تعلیموں کے بیش بہا عناصر اس میں موجود ہوتے ہیں، لیکن ان کی ترکیب ایک نئے حیات آفریں انداز سے ہوتی ہے۔ سنگ و چوب وخشت ہر تعمیر میں کم و بیش ایک ہی قسم کے ہوتے ہیں، لیکن مہندس اور معمار کا کمال اپنے ہنر اور تصور سے اس میں مخصوص قسم کی آسائش اور زیبائش پیدا کر دیتا ہے۔ گوئٹے نے ایکڑمن سے دوران گفتگو میں ایک مرتبہ کہا، کہ ''لوگ بڑے بڑے مفکرین کے افکار کا تجزیہ کرنے لگ جاتے ہیں، اور الگ الگ ایک ایک عناصر کا ماخذ بتانا ان کا شیوۂ تحقیق ہوتا ہے، لیکن کیا اس سے ایک بڑے فن کار یا مفکر کی انفرادی شخصیت یا اس کی مخصوص اپج کا اندازہ ہو سکتا ہے؟ یہ ایسا ہی ہے کہ کوئی شخص گوئٹے کی تحلیل اور تجزیہ اس طرح کرے کہ اس نے اتنے بکرے، اتنی سبزی ترکاری اور اتنی گندم کھائی؛ اس سب کو ملا کر گوئٹے بن گیا۔ لہٰذا گوئٹے کی ماہیت سمجھ میں آ گئی''۔

اسرارخودی میں جیاس کہ اوپر بیان ہو چکا ہے، ان مفکرین مغرب کے افکار کو پرتو نظر آتا ہے جو اقبال کے ہم مزاج ہویں اور جن کے افکار کسی پہلو کو اقبال نے اپنے نظریۂ حیات کا مؤید سمجھا ہے۔ مثلاً اس بیان میں کہ اصل نظام عالم خودی ہے اور تعینات وجود کی ذمہ دار بھی خودی ہے، وہ مشہور جرمن فلسفی فشٹے کا ہم

نوا ہو کر کہتا ہے کہ کائنات کا وجود یا پیکر ہستی خودی ہی کا نتیجہ ہے۔ عالم ادراک اور عالم آب وگل یا تصوف کی زبان میں یوں کہیے کہ ما سوا کا وجود خدا کی خودی سے سرزد ہوا ہے۔ خودی کی ماہیت خلاقی اور ورزش ارتقا ہے۔ نفی اثبات خود اثبات کا تقاضا ہے۔ جس غیر کو خودی نے اپنے ممکنات وجود کو ظہور میں لانے کے لیے خلق کیا ہے وہ ایک لحاظ سے غیر ہے اور دوسرے لحاظ سے خودی ہی کا مظہر ہے:

صد جہاں پوشیدہ اندر ذات او
غیر او پیدا است از اثبات او
در جہاں تخم خصومت کاشت است
خویشتن را غیر خود پنداشت است
سازد از خود پیکر اغیار را
تا فزاید لذت پیکار را

اقبال کہتا ہے کہ یہ ایک طرح خودی کی خودفریبی ہے۔ اقبال جس خودی کا ذکر کرتا ہے وہ انسانوں کے انفرادی انا کی خودی ہی نہیں بلکہ خدا کی خودی ہے، جو مصدر خلقت ہے۔ مسلمہ اسلامی عقیدۂ توحید عام طور پر اس انداز سے بیان نہیں ہوتا۔ اسرارخودی کے عام قارئین نے اس کی طرف زیادہ توجہ نہیں کی کہ اقبال جس مطلق خودی کا ذکر کر رہا ہے وہ وجود مطلق اور ذات واجب الوجود کی ماہیت ہے۔ لیکن خدا کی نسبت مومن یہ کس طرح گوارا کرے گا کہ اس قسم کے عقائد بیان ہوں کہ آفرینش حیات وکائنات سے خدا نے ورزش ارتقا کی خاطر تخم خصومت بویا ہے اور عالم آفرینی ایک طرح کی خودفریبی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال کے ہاں وجود سرمدی کا تصور عام توحید پرستوں سے بہت کچھ الگ ہو گیا ہے۔ خدا 'الان کما کان' بھی ہے اور 'کل یوم ہو فی شان' بھی! اقبال نے خدا کا لاتبدیل سرمدی پہلو نظر انداز کر دیا ہے اور مسلسل تغیر اور ارتقا اور لامتناہی خلاقی کی صفت اس پر بہت زیادہ منکشف ہوئی ہے۔ وہ صوفیائے کرام کے اس مقولے یا روحانی تجربے کا بھی شیدائی ہے کہ تجلی میں تکرار نہیں۔ وجود کے یکے بعد دیگرے آنے والے کوئی دو کوائف ہم رنگ نہیں ہوتے۔ خلاقی کا قدم ہر دم آگے ہی کی طرف اُٹھتا ہے۔ ذات مطلق کی خودی کو اپنی تکمیل مقصود ہے۔ اپنے اثبات اور ارتقا کی خاطر وہ ہستیوں کو وجود میں لاتی اور ساتھ ہی ساتھ مٹاتی بھی جاتی ہے۔ زندگی کے طویل ارتقا میں لاتعداد اقسام کے پھول معرض وجود میں آ کر نابود ہو گئے ہوں گے، پیشتر اس کے کہ گلاب کا ایک پھول ظہور میں آ سکے۔ حیات وکائنات میں جو درد وکرب، جور وستم اور شر دکھائی دیتا ہے اقبال کا نظریۂ خودی اس کی ایک توجیہ ہے۔

عذر ایں اسراف و ایں سنگیں دلی

خلق و تکمیل جمال معنوی

صدیوں سے اسلامی تصوف میں 'وحدت وجود کا جو نظریہ کسی قدر فروعی اختلافات کے ساتھ، اکثر اکابر صوفیہ کی تعلیم میں ملتا ہے، اقبال اس سے گریز کرتا رہا کیوں کہ اس سے انسان خیر وشر اور تمام حوادث کو ایک ذات کا مظہر سمجھ کر زندگی کی جدوجہد کو بے کار سمجھنے لگتا ہے یا بقول ولیم جیمز وحدت وجود میں خیر وشر یک رنگ ہو کر اخلاق کو تعطیل حاصل ہو جاتی ہے۔ لیکن اقبال کے ذہن میں وحدت وجود کا نظریہ دوسرے رنگ میں ابھرتا ہے۔ ہستی مطلق کی ماہیت خودی ہے۔ 'ماسوا' اس کے اظہار ذات کے لیے ضروری ہے۔ لیکن ماسوا بھی خدا کے سوا کچھ نہیں۔ اگرچہ عمل کی خاطر خدا اس کو اپنا غیر سمجھ لیتا ہے کیوں کہ یہ خودفریبی عین حیات اور باعث تکمیل حیات ہے ورنہ اصلیت یہ ہے کہ:

می شود از بہر اغراض عمل
عامل و معمول و اسباب و علل
خیزد، انگیزد ، برد، تابد، زمد
سوزد، افروزد، کشد، میرد، دمد

بظاہر یہ انداز بیان اس سے کچھ زیادہ متمائز معلوم نہیں ہوتا جسے ایک قدیم وحدت الوجودی صوفی وجد و مستی میں آ کر گاتا ہے کہ:

خود کوزہ و خود کوزہ گر و خود گل کوزہ
خود بر سر آں کوزہ خریدار بر آمد
بشکست و رواں شد

اقبال کے ہاں ذات مطلق کی ماہیت خودی ہے۔ خودی ایک انا یا ایغو کے بغیر متصور نہیں ہو سکتی۔ اس مطلق خودی نے ذوق نمود اور ورزش وجود میں اپنے اندر سے لاتعداد انا یا ایوغو یا خودی کے مراکز خلق کیے ہیں یہ یہ تصور مشہور حدیث قدسی کے اس تصور سے کسی قدر مشابہ ہے جس میں اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے متعلق یہ انکشاف کرتا ہے کہ ''کنت کنزاً مخفیا فاجیت ان اعرف فخلقت الخلق''۔ (میں ایک خزینۂ پنہاں تھا؛ میں نے چاہا کہ میں ظاہر ہوں اور پہچانا جاؤں اس لیے میں نے خلقت کو خلق کیا):

وانمودن خویش را خوے خودی است
خفتہ در ہر ذرہ نیروے خودی است

خودی کی ماہیت کو جاننا عرفان نفس بھی ہے اور عرفان رب بھی اور اس عرفان میں یہ واضح ہو جاتا ہے کہ زور خودی سے حیات عالم وابستہ ہے اور ہر انفرادی نفس کی استواری اس کی زندگی کی ضامن ہے۔ جو

قطرہ شبنم بنتا ہے وہ چند لمحوں میں خودی کے ضعف کی وجہ سے نابود ہو جاتا ہے۔ جو قطرہ اشک بنتا ہے وہ ٹپک کر ناپید ہو جاتا ہے، لیکن جو قطرہ صدف نشیں ہو کر اپنی خودی کو مستحکم کر للیتا ہے وہ گوہر بن جاتا ہے، جس کی موج نور تلاطم قلزم میں بھی منتشر نہیں ہوتی۔ اقبال فطرت کے مظاہر میں اپنے اس نظریے کی بہت سی دلکش مثالیں پیش کرتا ہے۔ زمین کا وجود قمر کے مقابلے میں محکم تر ہے اس لیے چاند اس کے گرد طواف کرتا ہے۔ سورج زمین کے مقابلے میں زیادہ قوی ہے، اس لیے زمین اس سے مسحور ہو کر اس کے گرد چکر کاٹتی رہتی ہے۔

اقبال رہبانیت کے خلاف جہاد کرتا ہے اور جتنے رہبانی تصورات عجمی تصوف کے راستے سے اسلامی افکار کا جزو بن گئے ہیں، ان سے وہ ملت کا دامن چھڑانا چاہتا ہے۔ قناعت اور توکل اور تسلیم و رضا کے کے غلط معنی لے کر مسلمانوں میں بھی یہ تصور عام ہو گیا کہ نفس کشی کے معنی تمام آرزوؤں کا قلع قمع کرنا ہے۔ انسان جتنا بے آرزو اور بے مدعا ہوتا جائے اتنا ہی خدا کے قریب ہوتا جاتا ہے۔ غالب نے یہی متصوفانہ خیال اس شعر میں ظاہر کیا ہے کہ:

گر تجھ کو ہے یقین اجابت دعا نہ مانگ
یعنی بغیر یک دل بے مدعا نہ مانگ

اسی سے ملتا جلتا صائب کا ایک شعر ہے:

حق را ز دل خالی از اندیشہ طلب کن
از شیشۂ بے مے مئے شیشہ طلب کن

یہ خیال ہنوم ت اور بدھ م ت کی الٰہیات میں بھی ایک مسلمہ بن گیا تھا کہ اپنی خودی کو صفر کر دینے سے انسان خدا کا ہم ذات ہو جاتا ہے یا خود خدا بن جاتا ہے۔ بھوکت گیتا میں ارجن کرشن سے پوچھتا ہے کہ تم خدا کیسے بن گئے؟ وہ جواب دیتا ہے:

سن از ہر سہ عالم جدا گشتہ ام
بہی گشتہ از خود خدا گشتہ ام

(ترجمہ فیضی)

اقبال کی تعلیم اس کے بالکل برعکس ہے۔ وہ کہتا ہے کہ خود خدا کی ماہیت خودی ہے اور خودی کی ماہیت مقصد آفرینی اور مقصد کوشی۔ ''تخلقوا باخلاق اللہ'' کی تعلیم کے مطابق انسان کو بھی ت خلیق م قاصد سے اپنی خودی کو استوار کرنا چاہیے۔ اس تعلیم میں وہ اپنے مرشد رومی کا ہم خیال ہے۔ رومی کہتا کہ زمین و آسمان کی خلقت حاجت کی پیدوار ہے۔ حاجت ہی سے ہستی کی آفرینش اور اس کا ارقا ہوت اہے۔ اس لیے وہ

نصیحت کرتا ہے:

پس بیفزا حاجت اے محتاج زود

اسی خیال کو اقبال نے طرح طرح کے لطیف پیرایوں میں ادا کیا ہے۔ مثلاً:

زندگانی را بقا از مدعا ست
کاروانش را درا از مدعا ست

زندگی جستجو اور آرزو کا نام ہے۔ عالم آب و گل اور جہان رنگ و بو سب آرزو کے رہین اور امین ہیں۔ فلسفۂ جدید میں ارتقا کے طرح طرح کے نظریات پیدا ہوئے۔ ان نظریات میں سے برگساں کا نظریۂ ارتقائے تخلیقی اقبال کے خیالات کے عین مطابق ہے۔ اعضا سے وظائف اعضا پیدا نہیں ہوتے بلکہ حیات کی ارتقائی تمنائیں اعضا و آلات ± صورت پ ۔ذیر ہوتی ہیں۔ یہ نہیں کہ آنکھ ڈاروینی اتفاقات اور میکانکی توافق سے بن گئی اور اس سے بینائی ممکن ہو گئی۔ اقبال کہتا ہے کہ علت و معلول کا سلسلہ یہاں برعکس ہے۔ لذت دیدار اور شوق بینش نے آنکھ بنائی ہے؛ ذوق رفتار نے پاؤں بنائے اور ذوق نوا نے منقار۔

اقبال نے اسرار خودی میں بھی اور بعد کے کلام میں بھی سینکڑوں دلکش اور بصیرت افروز اشعار عشق اور عقل کے موازنے اور مقابلے میں لکھے ہیں۔ یہ صوفیہ او بعض حکما کا قدیم مضمون ہے، لیکن اس مسئلے

یہاں ایک لائن موجود نہیں ہے۔

یہ اس کا خاص مضمون بن گیا ہے اور اس مضمون کے ہر شعر میں اقبال کے کلام حکمت کے ساز کے ساتھ وجد و مستی کا سوز توام ہو گیا ہے۔ میلان حیات اور آرزوئے ارتقا اس کے ہاں ماہیت وجود ہیں۔ یہی اصل ہیں اور باقی جو کچھ ہے، عقل ہو یا علوم و فنون یا آئین و رسوم، سب کی حیثیت فروعی ہے۔ صحیفۂ وحی آسمانی ہو یا صحیفۂ فطرت، اس علم الوجود یا علم الکتاب کے مقابلے میں عق ام الکتاب ہے۔ اصل ماخذ زندگی اور اس کی سعی تکمیل ہے۔ اجرام فلکیہ ہوں یا اجسام حیوانیہ یا شعور و ادراک، یہ سب زندگی نے اپنی بقا کے لیے آلات بنائے ہیں۔ علم و فن خود مقصود نہیں اور عقل انسان کا معبود نہیں اور عقل انسان کا معبود نہیں۔ یہ سب کچھ نمود ہے بود نہیں:

علم و فن از پیش خیزان حیات
علم و فن از خانہ زادان حیات

انسان کا کام صحیفۂ کائنات کی تفسیر نہیں بلکہ موجودات کی تسخیر ہے۔ انسان کا فرض ہے کہ ما سوا کی تسخیر کرے اور خود اپنے آپ کو مسخر ہونے سے بچائے اور ما سوا کی تسخیر سے آگے قدم بڑھاتا ہوا اس وقت تک دم نہ لے جب تک کہ خدا یعنی ذات مطلق کی خودی کو مسخر کر کے اپنا نہ لے۔ اس بارے میں بھی وہ

رومی کا ہم آہنگ ہے، جو کہتا ہے:

زیر کنگرۂ کبریاش مردانند
فرشتہ صید و پیمبر شکار و یزداں گیر

اسی مضمون کو اقبال نے اپنے ایک شعر میں ڈھالا ہے:

در دشت جنون من جبریل زبوں صیدے
یزداں بکمند آور اے ہمت مردانہ

اقبال کے ہاں خودی اور عشق کے مضامین ہم معنی ہیں۔ ایک ہی چیز ہے جس کو کبھی وہ خودی کہتا ہے اور کبھی عشق، اگرچہ اسرارِ خودی میں اس نے یہ عنوان قائم کیا ہے کہ 'خودی عشق سے استوار ہوتی ہے۔' سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ خودی جس عشق سے استوار ہوتی ہے وہ کسی ہستی یا کس چیز کا عشق ہے۔ کیا خودی کو اپنے سے خارج کسی محبوب کو تلاش کرنا ہے یا خودی کے خود اپنے میلانات کے اظہار کا نام عشق ہیہ۔ اقبال کے نزدیک خودی کے اندر لامتناہی ممکنات مضمر ہیں۔ خودی کو استوار کرنا ان ممکنات کو بطون سے شہود میں لانا ہے۔ عشق خودی ارتقا طلب ہے۔ وہ ہر حاصل شدہ کیفیت سے آگے بڑھنا چاہتی ہے۔ اس کو اپنے ارتقا سے عشق ہے:

ھست معشوقے نہاں اندر دلت
چشم اگر داری بیا بنمایمت
عاشقان او ز خوباں خوب تر
خوشتر و زیبا تر و محبوب تر

ہاں ایک طرق خودی کی استواری کا، جس کا اقبال بڑی شدت کے ساتھ قائل ہے، یہ ہے کہ جن ہستیوں نے اپنی خودی کے ممکنات کو وجود پذیر کیا ہے ار اپنی خاک کو رشک افلاک بنایا ہے ان سے عشق پیدا کیا جائے۔ ایسے بزرگوں کے عشق سے انسان کی خودی فرومائگی نہیں بن جاتی بلکہ معشوق کی خودی کا رنگ عاشق پر چڑھ جاتا ہے۔ انبیا کا کام یہ نہیں ہوتا کہ امت کے افراد کی خودی کو عجز میں تبدیل کر دیں۔ انبیا خود احرار ہوتے ہیں اور وانسانوں کو ہر قسم کی غلامی سے چھڑا کر مردان حر بنانا چاہتے ہیں۔ اقبال کہتا ہے کہ خاتم النبین محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے شبستان حرا میں خلوت گزیں ہو کر اپنی خودی کے جوہر کو چمکایا۔ قوم وآئین وحکومت اسی جوہر کی کرنیں ہیں۔ دین کا جوہر ان معنوں میں عشق یا محبت ہے کہ مردمومن تمام افراد اور اشیا سے قلبی تعلق پیدا کر کے کائنات کی خودی کی وحدت کا ثبوت دیتا ہے؛ دوسرں سے محبت کرتا اور دوسروں کو اپنا ہم ذات سمجھتا ہے اس طرح سے محبت کے ذریعے خودی قومی تر اور وسیع تر ہوتی جاتی

ہے۔خودی کا اصل اندازِ عمل مخاصمانہ یا رقیبانہ نہیں بلکہ عاشقانہ ہے۔
خودی کے ضمن میں اقبال نے یہ تحقیق کی ہے کہ نفی خودی کی تعلیم

یہاں لائن نہیں ہے۔

تحقیق میں اقبال نطشے سے متفق ہے کہ یہ انحطاط یافتہ اور مغلوب اقوام کی ایجاد ہے۔جن اقوام کے قوائے حیات سست پڑ جاتے ہیں، ان سست عناصر اقوام کو قوی اور جلیل اقوام کے مقابلے میں زندہ رہنے کی کوئی ترکیب سوچنی پڑتی ہے۔زبردست اقوام تسخیر پسند ہوتی ہیں۔زبردستوں کے ہتھیار اور ہوتے ہیں اور کمزوروں کے ہتھیار اور۔ کمزور کبھی تو فریب اور خوشامد سے کام نکالتا ہے اور کبھی وہ ایسے نظریات کی تبلیغ کرتا ہے جس سے اس کی کمزوری ذلت کی بجائے فضیلت دکھائی دینے لگے۔اپنی بے بضاعتی کی وجہ سے وہ فقر کو سراہنے لگتا ہے۔ ہمت کو دنیا طلبی اور عجز کو روحانیت کے رنگ میں پیش کرتا ہے۔اپنی تعلیم میں وہ ایسی دلکشی اور لطافت پیدا کرتا ہے کہ اہل ہمت بھی یہ افیون کھانے لگتے ہیں۔ یہ مضمون نطشے کا خاص مضمون ہے اور اس نے اسی نقطۂ نظر سے عیسائیت پر اور اس کے پیدا کردہ اخلاقیات پر بھرپور وار کیا ہے۔عیسوی رہبانیت کی یہ تعلیم کہ جنت ضعیفوں اور عاجزوں کو ملے گی اور صاحبان ہمت وثروت و جبروت اس میں داخل نہ ہوسکیں گے،نطشے کے نزدیک نوع انسان کو قعر مذلت میں دھکیل گئی اور مغرب میں شیروں کو بکرا بنا گئی:

جنت از بہر ضعیفان خسران است و بس
قوت از اسباب خسران است و بس
جستجوے عظمت و سطوت شر است
تنگدستی از امارت خوشتر است

یہ سازش مغلوب اور کمزور اقوام، کسی شعوری تدبیر اور تنظیم سے نہیں کرتیں بلکہ ان کی کمزوری غیر شعوری طور پر ان کے تحفظ کے لیے یہ آلات وضع کرتی ہے۔ اقبال نے کہیں عجمی تصورات کو اور کہیں افلاطونی ن؟ظریات کو، ادبیات و حیات اسلامی کو مسموم کرنے کا ذمہ دار ٹھہرایا ہے۔اسلامی سیاست کی تاریخ میں ایسی مثالیں پائی جاتی ہیں کہ یہود و نصاریٰ اور بعض گروہوں نے، اسلام سے مغلوب ہونے اور ظاہر میں اسلام کو قبول کرنے کے بعد اس کی (لائن نظر صحیح نہیں آ رہی مسودہ میں)

لطیف ذرائع اختیار کیے۔بعض تصورات فلسفے اور تصوف کے انداز میں پیش کیے گئے اور بعض تصورات موضوع احادیث نبوی کے پیرایے میں۔ محققین حدیث نے ان مخترعات اور موضوعات کو بہت کچھ چھانٹا لیکن اس کے باوجود بعض ایسی چیزیں مروجہ طور پر مسلم احادیث میں ملتی ہیں جن پر شبہ ہوتا ہے کہ یہ غیر اسلامی تصورات کو اسلام میں داخل کرنے کی سازش کا نتیجہ ہیں۔عام ادبیات اسلامیہ میں ایسے

ایسے زوایاے نگاہ مسلمات میں داخل ہو گئے، جنھوں نے مسلمانوں کو ندگی کی جدوجہد سے باز رکھا۔ قناعت پرستی، لذت پرستی، سکون پرستی، قطع علائق، انسان کو خودداری سے محروم کرنے والے تصورات عشق، ہوس پرستی، مصنوعی محبت ادبیات کا تار و پود بن گئے۔ ایسا ادب قوم کے انحطاط کی علت بھی ہے اور اس کا معلول بھی۔ کسی قوم کا ادب اس کی زندگی اور اس کی تمناؤں کا آئینہ دار ہوتا ہے۔ جب قوم پس ہمت اور سست عناصر ہو جائے تو ادب میں زندگی کی گرمی اور عمل کا جوش نظر نہیں آتا۔ عاشق خوددار کی بجائے ''آوارۂ مجنونے رسواسر بازارے'' انسانیت کا دلکش نمونہ بن جاتا ہے۔ فارسی اور اردو کا عام تغزل زیادہ تر اسی انحطاط کا آئینہ دار ہے۔ ایسی شاعری کے خلاف پہلے حالی نے شدید احتجاج کیا اور کہا کہ قیامت کے روز باقی گنہگار تو چھوٹ جائیں گے، لیکن ہمارے شعرا کو جہنم میں جھونک دیا جائے گا۔ حالی نے کسی خاص شاعر کو چن کر ہدف ملامت نہیں بنایا تھا؛ اس کی تنقید زیادہ تر عام تھی۔ لیکن اقبال نے جوش اصلاح میں حافظ پر شدید حملہ کر دیا کہ اس کا کلام مسلمانوں کے لیے افیون کا کام کرتا ہے:

مار گلزارے کہ دارد زہر ناب
صید را اول ہمی آرد بخواب

مسلمان حافظ کو ولی اللہ اور لسان الغیب سمجھتے ہیں اور قرآن کریم کی طرح حافظ کے دیوان سے فال نکالتے ہیں۔ اس کی شراب کو شراب معنوی سمجھتے ہیں اور یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ اس کا مجاز حقیقت کا پردہ دار ہے۔ لیکن مجاز میں حقیقت کی جھلک دیکھنے والے کم ہیں اور عشق کو ہوس بنانے والے زیادہ۔ اگر کوئی لذت پرست شخص حافظ علیہ الرحمۃ کا کلام پڑھے تو اس کو اپنی لذت پرستی یا جھوٹی مستی کے لیے بہت کچھ جواز مل جائے گا۔ اقبال کا رویہ دیوان حافظ کے بارے میں اورنگ زیب عالمگیر کے زاویۂ نگاہ کے مشابہ ہے، جس کے متعلق روایت ہے کہ وہ لوگوں کو دیوان حافظ کے پڑھنے سے روکتا تھا۔ اگرچہ اس روایت کے ساتھ یہ بھی ہے کہ خود اسے اپنے تکیے کے نیچے رکھتا تھا۔ جب لوگوں کی طرف سے لے دے ہوئی تو اقبال نے حافظ پر جو تنقید کی تھی، اس کو دوسرے ایڈیشن سے خارج کر دیا۔ اقبال کہتا ہے کہ عرب کے کلام میں حقیقت پروری اور ہمت افزائی تھی۔ اس میں صحرا کی گرمی اور بادصرصر کی تندی تھی۔ عجمی افکار وجذبات نے اسلامی ادب کو زندگی کی قوتوں سے بیگانہ کر دیا۔ نقد سخن کو ہمیشہ معیار زندگی پر پرکھنے کی ضرورت ہے۔ جس طرح علم براے علم ایک لایعنی شغل ہے اسی طرح فن براے فن بھی نخل حیات کی ایک بریدہ اور افسردہ شاخ ہے

اسلامی ادبیات کی تنقید کے بعد اقبال نے تربیت خودی کے تین مراحل بیان کیے ہیں۔ پہلا مرحلہ اطاعت ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اقبال کی خودی خودسری نہیں ہے۔ حکمرانی کے لیے پہلے حکم برداری کی مشق مسلم ہے۔ جس نے خود اطاعت کی مشق نہ کی ہو وہ دوسروں سے اطاعت طلب کرنے کا بھی حق نہیں

رکھتا۔ انسان کو خدا اختیار ورزی کی مشق کرانا چاہتا ہے تا کہ وہ فطرت کے جبر سے نکل کر اپنے اختیار سے فضیلت کوش اور خدا طلب بن سکے۔ اصل مقصد اطاعت کو اختیاری بنانا ہے۔ ایک عارف کا قول ہے کہ ہمیں اختیار اس لیے عطا کیا گیا ہے کہ ہم اپنے اختیار کو خدا کے اختیار کا ہمکنار کر کے جبر و اختیار کا تضاد محو کر دیں۔ فرمان پذیری کسی غیر کی نہیں بلکہ اپنی فطرت کے نصب العین کی ہے۔ اسی مضمون کو اقبال نے اس شعر میں ادا کیا ہے:

در اطاعت کوش اے غفلت شعار

لائن مس ہے مسودہ میں

جب انسان اپنے اختیار سے اپنی سیرت کو مستحکم کر چکتا ہے تو وہ ایک منظم آئین کے ماتحت عمل کرتی ہے۔ بالفاظ دیگر اس میں ایک اختیار جبر پیدا ہو جاتا ہے۔ باقی تمام کائنات بھی آئین پر قائم ہے، لیکن اس میں آئین کے ماتحت عمل کرتی ہے۔ بالفاظ دیگر اس میں ایک اختیاری جبر پیدا ہو جاتا ہے۔ باقی تمام کائنات بھی آئین پر قائم ہے، لیکن اس میں آئین سے سرگردانی کی کوئی طاقت یا میلان نہیں۔ بقول مرزا غالب:

گر چرخ فلک گردی سر بر خط فرماں نہ
ور گوے زمیں باشی وقف خم چوگاں شو

اسی طرح ضبطِ نفس سے نفس کی قوت میں اضافہ ہوتا ہے۔ خواہشوں کے تھپیڑے کھاتے رہنے سے نفس اور جسم کی قوتیں منتشر ہو جاتی ہیں اور کسی ایک مرکز پر ان کو مرکوز کرنے سے کرنوں میں جو حدت پیدا ہو سکتی ہے، نفس اس قوت اور حرارت سے محروم رہتا ہے۔

اقبال کے ہاں خودی کا تصور درحقیقت قرآن کریم کے نیابت الٰہی کے تصور کا آئینہ ہے۔ خدا کی ذات لامتناہی قوتوں کا سرچشمہ ہے۔ خدا کی مشیت اور قوتوں کے سامنے خاک و افلاک، ذرہ و خورشید، سب سربسجود ہیں۔ قرآن کریم میں جس نصب العینی آدم کا تصور پیش کیا گیا ہے وہ بھی مسجود ملائک ہے، جس طرح خدا خود مسجود ملائک ہے۔ اس ظاہری تضاد سے توحید میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا۔ جب کسی بادشاہ کا وزیر یا نائب پوری طرح سے اس کی سیاست کو سمجھنے والا اور تہِ دل سے اس کے احکام کو بجا لانے والا ہو تو اگرچہ سرچشمۂ اقتدار بادشاہ ہوتا ہے لیکن رعایا کو نائب کی اطاعت اسی طرح کرنی پڑتی ہے جس طرح بادشاہ کی۔ انسان کا نصب العین یہ ہے کہ شمس و قدر، شجر و حجر اور کائنات کی وہ قوتیں جنھیں ملائکہ کہتے ہیں، سب کے سب اس کے لیے مسخر ہوں اور یہ اسی طرح ہو سکتا ہے کہ وہ مشیت ایزدی کے عرفان سے اپنی خودی کو استوار کرتا چلا جائے۔ اسی قوت تسخیر کی کوئی حد نہ ہوگی۔ نباتات و حیوانات اور اجرام فلکیہ پر اقتدار

حاصل کرنے کے بعد وہ ملائکہ، انبیا اور آخر میں خدا کے ساتھ ہم کنار ہو سکے گا۔ یہی وہ مقام ہے جس کی نسبت اقبال کہتا ہے کہ:

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے

یہ نائب حق ترقی کرتا ہوا، جزو وکل سے آگاہ کرتا ہوا، قائم بامراللہ ہو جائے گا۔ اس نائب حق یا خلیفۃ اللہ کی فطرت صرف موجودہ عالموں ہی کی تسخیر نہیں کرے گی بلکہ وہ خدا کی خلاقی سے بہرہ اندوز ہو کر ہژدہ ہزار جدید عوالم بھی وجود میں لا سکے گا۔ اس کی فطرت لامتناہی ممکنات سے لبریز ہو گی جو نمود کے لیے بیتاب ہوں گے:

فطرتش معمور و می خواہد نمود
عالمے دیگر بیارد در وجود
صد جہاں مثل جہان جزو و کل
روید از کشت خیال او چوگل

یک نقاد نے کہا ہے کہ اقبال نے نیابت الٰہی کے پردے میں انسان کو خدا بنا دیا ہے۔ اس سلسلے میں اقبال نے جوش میں آ کر ایسے اشعار لکھے ہیں جہاں انسانیت اور الوہیت کے ڈانڈے ملے ہوئے معلوم ہوتے ہیں:

از قم او خیزد اندر گور تن
مردہ جانہا چوں صنوبر در چمن
ذات او توجیہ ذات عالم است
از جلال او نجات عالم است
جلوہ ہا خیزد ز نقش پامے او
صد کلیم آوارۂ سینامے او

ایسے اشعار سے گھبرانے کی ضرورت نہیں۔ قرآن کریم میں ایسے اشارے موجود ہیں کہ عبودیت میں کامل ہو کر اور خدا کی ذات کو اپنی ذات میں سمو کر بندہ جو فعل کرتا ہے اس کے اس فعل میں اور خدا کے فعل میں کوئی فرق نہیں رہتا۔ ''مارمیت'' کی آیت کے علاوہ بھی اور کئی آیات اس نظریے کے ثبوت میں پیش کی جا سکتی ہیں۔ اس کے علاوہ قدیم اسلامی تعلیم کے مطابق انسان کا فرض یہ ہے کہ وہ اخلاق الٰہیہ ہی ہیں اور صفات کو ذات سے جدا نہیں کر سکتے۔ اس مسئلے کو اقبال کے مرشد رومی نے ایک تشبیہ سے واضح کرنے کی

کوشش کی ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ لوھا آگ میں پڑ کر آگ کا ہم شکل اور بہت حد تک اس کا ہم صفت ہو جاتا ہے۔ بہت سے کام جو آگ کر سکتی ہے وہ ایسی حالت میں لوہا بھی کر سکتا ہے۔ لوہا ایسی حالت میں اگر 'من آتشم' کہہ اٹھے تو غلط نہ ہوگا۔ اگرچہ اس ہم صفتی کے باوجود خدا اور "تخلقوا باخلاق اللہ" پر کاملاً عمل کرنے والے بندے میں پھر بھی خالق و مخلوق کا ذاتی امتیاز باقی رہے گا۔ یہ نائب حق کسی بنے بنائے عالم کے ساتھ توافق کی کوشش ہی میں نہیں لگا رہتا، وہ شکوۂ فلک میں آہ و زاری نہیں کرتا رہتا، بلکہ زمین و آسمان کو متزلزل کر کے "فلک را سقف بشگافیم و طرح دیگر اندازیم" کے لیے بھی آمادہ ہوتا ہے:

گر نہ سازد با مزاج او جہاں
می شود جنگ آزما با آسماں
بر کند بنیاد موجودات را
می دھد ترکیب نو ذرات را
گردش ایام را برھم زند
چرخ نیلی فام را برہم زند

مغرب میں اقبال کے شباب سے کسی قدر پیشتر نطشے نے بڑے زور شور سے فوق البشر کا تخیل نیم شاعرانہ، نیم حکیمانہ اور کسی قدر مجذوبانہ انداز میں پیش کیا تھا جس کا لب لباب یہ ہے کہ موجودہ نوع انسان ایک بہت گئی گزری مخلوق ہے۔ عجز و انکسار کی مذہبی اور اخلاقی تعلیم نے اس کے اقدر حیات کو پلٹ کر انسان کو راضی بہ تذلل اور مائل بہ انحطاط کر دیا ہے۔ فعلیت کی بجائے انفعال کو سراہا جاتا ہے۔ تنازع للبقا میں حیوانی انواع محض افزائش قوت کے اصول پر عمل کرتی ہوئی امیبا سے انسان تک ترقی کر چکی ہیں۔ زندگی سراسر ایک پیکار ہے۔ قوت زندگی کی ایک اساسی قدر ہے۔ ضعف پروری سے زندگی کے عناصر سست پڑ جاتے ہیں۔ رحم کوئی فضیلت نہیں بلکہ حیات کش ہونے کی وجہ سے ایک مذموم صفت ہے، جو کمزوروں کی اخلاقیات نے اپنی حفاظت کے لیے ایجاد کی ہے۔ رحمن و رحیم خدا بھی بے کار ہے اور رحیم انسان بھی غلامانہ ذہنیت رکھتا ہے۔ موجودہ نوع انسان کو چاہیے کہ اپنے آپ کو منسوخ کر کے ایک نئی نوع کے خواص پیدا کرے۔ زندگی کو فوق البشر انسان کا انتظار ہے، جس کی اخلاقیات موجودہ اخلاقیات سے بالکل برعکس ہوں گی۔ وہ تمام اقدر حیات کی نئی تقدیر کرے گا اور اپنی قوتوں میں اضافہ کرنے میں وہ تیغ بے دریغ ہوگا۔ وہ زندگی سے فرار نہیں کرے گا بلکہ اس کا مقابلہ کر کے اپنے ممکنات کو معرض شہور میں لائے گا۔ وہ سخت کوش ہو گا، مشکل پسند ہوگا اور خطرات سے غذا حاصل کرے گا۔ نطشے خدا کا منکر تھا اور تمسخر سے کہتا تھا کہ لوگوں کو ابھی تک یہ خبر نہیں پہنچی کہ خدا مر چکا ہے۔ اس کے ہاں نفس یا روح کا تصور بھی اس سے زیادہ نہیں کہ وہ

مادی یا جسمانی یا حیوانی قوتوں کا مظہر ہے۔ حقیقت میں اس کو شکایت یہ تھی کہ انسان اچھا حیوان نہیں رہا۔ اچھا حیوان ہو تو شیر کی طرح ہو، جس کے دین میں قوت کے سوا اور کوئی آئین نہیں۔ عجز و انکسار کی تعلیم بکروں کی ایجاد ہے، تاکہ شیروں کے دانت خالص گیاہ خوری کرتے کرتے اپنی تیزی کھو بیٹھیں اور کمزور حیوانوں کو اس طرح شیروں کے جور و تظلم سے نجات مل جائے۔

اسرار خودی لکھنے کے زمانے میں اقبال نطشے کے افکار کے ایک پہلو کا مداح تھا۔ ضعف پسندی اور نفی خودی کا اقبال بھی مخالف تھا اور نطشے بھی۔ تہذیب فرنگی کا نطشے بھی ایسا ہی مخالف تھا جیسا کہ اقبال۔ انحطاط اور پستی اور ضعف خودی کے متعلق اقبال اور نطشے کی زبان بہت ملتی جلتی ہے اور اسرار خودی میں بعض افکار اور بعض مثالیں نطشے سے ماخوذ ہیں۔ لیکن دوسرے لحاظ سے اقبال اور نطشے میں بعد المشرقین ہے۔ دونوں اُس افکار کے ایک پہلو کی ظاہر مناسبت ہے۔ یہ سرسری اور ظاہری مناسبت تو منصور حلاج اور فرعون میں بھی پائی جاتی ہے۔ منصور نے بھی انا الحق کہا اور فرعون نے بھی انا الحق کہا؛ لیکن دونوں کا انا بھی الگ تھا اور دونوں کا حق کا تصور بھی الگ۔ ویسے تو مولانا روم اور نطشے کے افکار میں بھی ظاہری مماثلت مل سکتی ہے۔ مولانا بھی آرزومند ہیں کہ موجودہ انسان اپنی موجودہ مادہ پسندی اور حیوانیت سے اوپر اٹھ جائے اور ایک نئی مخلوق بن جائے۔ مولانا کی ایک طویل غزل میں سے اقبال نے تین اشعار اس تصور کے منتخب کر کے ان کو مثنوی کا فاتحۃ الکتاب بنایا ہے۔ الفاظ کا ظاہر ایسا ہے کہ نطشے بھی سنتا تو پھڑک اٹھتا اور کہنے لگتا کہ میں بھی تو یہ چاہتا ہوں:

دی شیخ با چراغ ہمی گشت گرد شہر
کز دام و دد ملولم و انسانم آرزوست
زیں ہمرہان سست عناصر دلم گرفت
شیر خدا و رستم دستانم آرزوست
گفتم کہ یافت می نشود جستہ ایم ما
گست آنکہ یافت می نشود آنم آرزوست

الفاظ کہ ہم آہنگی کے باوجود رومی اور نطشے میں خاک و افلاک کا فرق ہے۔ ایک انسان کو الوھیت کا دامن چھونے کے لیے افلاک پر پہنچانا چاہتا ہے اور دوسرے کے ہاں خاک کے سوا خاک نہیں۔ اقبال کو نطشے میں یہ بات پسند تھی کہ اس سست عناصر انسان کی خودی کو مضبوط کرنا چاہیے، لیلکن نطشے کے ہاں خودی کا تصور ہی محدود اور مہمل تھا۔ نطشے قوت اس لیے چاہتا ہے کہ ایک اعلیٰ تر نوع حیوان وجود میں آ سکے۔ رومی اور اقبال قوت تسخیر اس لیے چاہتے ہیں کہ انسان کی خودی مضبوط ہوتے ہوتے یہاں تک پہنچ جائے کہ اس میں

الٰہی صفات کی شان جھلکنے لگے۔ اقبال اور رومی عالمگیر عشق کی طرف انسانی خودی کو گام زن کرنے کے آرزومند ہیں۔ جلال الدین رومی بھی جلالی ہیں اور اقبال بھی جلالی، لیکن ان کے ہاں جلال جمال سے ہم آغوش ہے۔ نطشے بھی قاہری کی تعلیم دیتا ہے لیکن اس کی قاہری میں دلبری نہیں۔ مومن کا یہ حال ہے کہ:

طبع مسلم از محبت قاہر است
مسلم از عاشق نباشد کافر است
در رضائش مرضی حق گم شود
ایں سخن کے باور مردم شود

اسرار خودی میں اقبال نے وقت یا ماہیت زمان کے مسئلے کو بہت اہمیت دی ہے۔ یہ مسئلہ ہمیشہ ایک معرکتہ الارا موضوع بحث رہا ہے۔ عامتہ الناس اور عام دیندار لوگ اس کو کوئی دینی مسئلہ نہیں سمجھتے، لیکن حکمت پسند لوگ اس میں حیران اور سرگرداں رہتے ہیں کہ وقت کیا چیز ہے۔ وقت کو کوئی چیز بھی کہہ سکتے ہیں یا نہیں۔ دنیا میں یا تو اشیا و اشخاص ہیں اور یا افعال و حوادث۔ وقت نہ کوئی شے ہے، نہ کوئی شخص، نہ کوئی فعل ار نہ کوئی حادثہ۔ سب کچھ وقت میں واقع ہوتا ہے لیکن وقت کوئی واقعہ نہیں۔ فلسفیوں کی زبان میں یوں کہیے کہ یہ نہ تو جوہر ہے اور نہ عرض۔ ہر قسم کا وجود جن صفات سے متصف ہو کر وجود بنتا ہے ان میں سے کوئی صفت وقت میں نہیں پائی جاتی۔ کیا وقت ازلی اور ابدی ہے یا یہ بھی کسی وقت خلق ہوا۔ اگر یہ خود مخلوق ہے تو اس کے خلق ہونے سے قبل بھی تو آخر کوئی زمانہ تھا تو وہ بھی وقت تھا۔ قرآن کریم کے ظاہری الفاظ یہ کہتے ہیں کہ خدا نے چھ ایام میں زمین و آسمان کو خلق کیا۔ لیکن ہمارے ذہن میں شب و روز اور ایام کا جو تصور ہے وہ تو گردش ارض و مہر و ماہ سے تعلق رکھتا ہے۔ اجرام فلکیہ کے خلق ہونے اور ان کی گردشیں مکمل ہونے سے قبل، ایام کے کچھ معنی نہیں ہو سکتے۔ اقبال مرد مومن بھی تھا ار مرد حکیم بھی، یہ ناممکن تھا کہ ایسا اہم مسئلہ اس کے دماغ میں گردش نہ کرتا رہے اور وہ اس کا حل تلاش کرنے کے لیے مضطب نہ ہو۔ اپنے انگریزی خطبات میں بھی اقبال نے مسئلۂ زمان کو اتنی اہمیت دی ہے کہ اس کو مسلمانوں اور انسانوں کے لیے موت و حیات کا سوال قرار دیا ہے۔ یہ مسئلہ اتنا لطیف اور پیچیدہ ہے کہ اس مختصر سے مقدے میں اس کے چند اہم پہلوؤں کو واضح کرنا بھی ناممکن ہے۔ کانٹ جیسے حکیم کبیر نے کہا کہ زمان و مکان دونوں فہم انسانی کے سانچے ڈھانچے ہیں۔ یہ دو رنگی عینک لگا کر انسان کا فہم آفاق کے مظہر کو علائق و روابط میں منسلک کرتا ہے۔ زمان و مکان دونوں کا وجود نفسی اور اعتبار ہے ماہیت ہستی میں نہ زمان ہے نہ مکان۔ بالفاظ اقبال:

نہ ہے زمان نہ مکاں، لا الہ الا اللہ

اقبال کا خیال بھی کچھ اسی ق سم کا تھا۔ چنانچہ پیام مشرق کے ایک قطعے میں فرماتے ہیں کہ:

جہان ما کہ پایانے نہ دارد
چو ماہی در تہِ ایام غرق است

یہ ہماری ناپیدا کنار دنیا، لامتناہی عالم، مچھلی کی طرح وقت کے سمندر میں تیر رہی ہے۔ لیکن یہ وقت کا سمندر ہمارے نفس سے خارج کوئی مستقل حقیقت نہیں بلکہ اس کی یہ کیفیت ہے کہ 'یم ایام در یک جام غرق است'۔ وقت کا یہ دریاے بے پایاں نفس کے کوزے میں سمایا ہوا ہے۔

سوال یہ ہے کہ اقبال وقت کے مسئلے کو ایسا اہم کیوں سمجھتا تھا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ وہ زمان کو ماہیت وجود اور عین خودی سمجھتا ہے لیکن یہ زمان شب و روز کا زمان نہیں بلکہ تخلیقی ارتقا کا نام ہے۔ یہ نظریۂ زمان وہی ہے جسے برگساں نے برے دلنشیں انداز میں اپنے نظریۂ حیات کا اہم جزو بنایا۔ اقبال خود اس نتیجے پر پہنچے تھے۔ علامہ نے اپنے بعض علم دوست احباب سے بیان کیا کہ برگساں کا مطالعہ کرنے سے قبل میں حقیقت زماں کے متعلق آزادانہ طور پر یہ تصور قائم کر چکا تھا اور انگلستان میں اپنی طالب علمی کے زمانے میں میں نے اس پر ایک مختصر سا مضمون بھی لکھا جس کو میرے پروفیسر نے کچھ قابل اعتنا نہ سمجھا، کیوں کہ بات بہت انوکھی تھی۔ برگساں کے زورِ فکر اور قوت استدلال نے اس میں بہت وسعت اور ہرائی پیدا کر دی۔ لیکن اقبال کے کلام کو پڑھ کر معلوم ہوتا ہے کہ اقبال اس مسئلے میں برگساں سے کچھ کم نہیں۔ اقبال برگساں کا بڑا مداح تھا اور اس کے فلسفے سے اقبال نے فیض بھی حاصل کیا۔

اس سے اقبال کے کلام پر کوئی دھا نہیں لگتا۔ ایسا بارہا ہوا ہے کہ بڑے بڑے سائنٹیفک نظریات، فنی ایجادات اور حکیمانہ افکار، ایک ہی زمانے میں، ایک سے زیادہ اشخاص کی طبیعتوں میں ابھرے۔ اس کے بعد مورخ اس بات پر جھگڑتے رہتے ہیں کہ اولیت کا سہرا کس کے سر ہے، کون موجد ہے اور کون نقال۔ لیکن اقبال اور برگساں یا اقبال اور نطشے کے متعلق یہ بحث بے کار ہے۔

شعر میں گہرا اور پیچیدہ فلسفیانہ استدلال تو نہیں ہوسکتا۔ اگر ایسا ہو تو شاعری محض سنصوم منطق بن کر رہ جائے اور اپنے فطری تاثر کو کھو بیٹھے۔ اس لیے ''الوقت سیف'' کا عنوان قائم کر کے اقبال نے اپنے تصور کے بعض اساسی خطوط کھینچ دیے ہیں۔ ان کی تشریح و تعبیر سمجھنے والوں اور شارحوں کے لیے چھوڑ دی ہے۔ یہ عنوان اقبال نے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ایک قول سے حاصل کیا ہے۔ اس کے تحت میں اقبال نے جو اشعار لکھے ہیں ان ک الب لباب یہ ہے کہ زمان یا دھر کوئی مجرد یا ساکن حقیقت نہیں بلکہ ایک تخلیقی حرکت ہے۔ ایک حدیث قدسی ہے: ''لاتسبو الدھر فانی اناالدھر''۔ اللہ تعالی فرماتا ہے کہ زمانے کو گالیاں نہ دو کیوں کہ میں زمانہ ہوں۔ علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ گول میز کانفرنس کے سفر کے دوران میں میں برگساں سے ملا کہ اپنے اس ہم فکر اور ہم طبع مفکر سے تبادلۂ خیالات کروں۔ دوران ملاقات میں حقیقت زمان پر گفتگو

ہوئی جو اقبال اور برگساں کا واحد مضمون تھا۔ اقبال کہتے ہیں کہ میں نے برگساں کو بتایا کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دہر کے متعلق یہ فرمایا ہے۔ فرماتے تھے کہ برگساں سن کر اچھل پڑا اور اس کی روح بے انتہا مسرت سے لبریز ہو گئی کہ ایک نبی عظیم کے قلب پر وہی حقیقت وارد ہوئی جسے وہ استدلال اور ذاتی وجدان کی بنا پر دنیا کے سامنے عمر بھر پیش کرتا رہا۔ غرضیکہ اس نظریے کے مطابق دہر اخلاق ایک شمشیر ہے جو خود اپنا راستہ کاٹتی ہوئی اور مزاحمتوں کو راستے سے ہٹاتی ہوئی چلی جاتی ہے۔ دہر کی ارتقائی اور خلاقی قوت کبھی کلیم کے اندر کارفرما ہوتی ہے اور کبھی حیدر کرار کے پنجۂ خیبر گیر میں۔ اس زمان حقیقی میں دوش و فردا نہیں ہیں، نہ انقلاب روز و شب ہے۔ لوگوں نے زمان کو مکان پر قیاس کر لیا ہے اور یوں سمجھ لیا ہے کہ ایک لا متناہی لکیر ہے جو ازل سے ابد تک کھنچی ہوئی ہے۔ نافہم انسان وقت کو لیل و نہار کے پیمانوں سے ناپتا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ جس طرح خدا کا وقت ہمارا وقت نہیں، اسی طرح خودی میں ڈوب کر زندگی سے آگاہ ہونے اور زندگی کی قوتوں کو وسعت دینے والے انسان کا وقت بھی ماضی، حال اور مستقبل میں تقسیم شدہ کوئی مکان انداز کی چیز نہیں۔ خودی کی ماہیت حیات جاوداں ہے:

تو کہ از اصل زماں آگہ نہ ای
از حیات جاوداں آگہ ناہ ای

زندگی وقت میں نہیں گزرتی بلکہ وقت زندگی کی تخلیقی قوت ہے۔ گردش خورشید سے پیدا ہونے والا وقت مکانی اور مادی وقت ہے؛ حقیقی وقت کا اس سے کچھ تعلق نہیں لیل و نہار کا شکار غلام ہوتا ہے۔ زندگی جب مردہ ہو جاتی ہے تو وہ لیل و نہار کا کفن پہن لیتی ہے اور انسان افسوس کرتا ہے کہ عمر گراں مایہ کے اتنے ایام گزر گئے اور اب گردش ایام مجھے موت کے قریب لے جا رہی ہے۔

اقبال مسئلۂ زمان کو اس لیے اہمیت دیتا ہے کہ اس کے ہاں عبد اور حر کی تمیز کا معیار بھی یہی ہے کہ کوئی روح ایام کی زنجیر سے پا بجولاں ہے یا مکانی وقت سے آزاد ہو کر اور حقیقی زمان میں غوطہ لگا کر، تسخیر مسلسل اور خلاقی کا شغل رکھتی ہے۔ اقبال کا خیال ہے کہ ازل سے اب تک بنی بنائی تقدیر کا تصور بھی زمان کے غلط تصور کی پیداوار ہے:

عبد را ایام زنجیر است وبس
برلب او حرف تقدیر است و بس
ہمت حر با قضا گردد مشیر
حادثات از دست او صورت پذیر

جس انسان کے ہاتھ میں زمانے کی تلوار ہو وہی زندگی کے ممکنات کو نمایاں کر سکتا ہے۔ زمانے کی

ایک ظاہری صورت ہے اور ایک اس کا باطن ہے۔ زمانے کی ظاہری صورت سے موافقت پیدا کرنے والا پست ہمت زمانہ ساز ہوتا ہے۔ مرد حر زمانہ ساز نہیں ہوتا بلکہ زمانے کے ساتھ ستیز کے لیے آمادہ ہوتا ہے اور اس پیکار میں اس کو کامیابی اسی حالت میں حاصل ہوتی ہے کہ حقیقت زمان کی شمشیر اس کے ہاتھ میں ہو:

یاد ایا میکہ سیف روزگار
با توانا دستی ما بود یار

اسرارخودی

ڈاکٹر رضی الدین صدیقی

مثنوی اسراری خودی سے قبل اقبال نے جو نظمیں اور غزلیں کہیں وہ بانگ درا میں شامل ہیں۔ قیام یورپ کے زمانے میں جب انہوں نے فلسفۂ عجم پر اپنا علمی مقالہ لکھا اور اس ضمن میں فارسی ادب اور تصوف کا گہرا مطالعہ کیا تو انھوں نے محسوس کیا کہ دنیا میں مسلمانوں کی کمزوری اور انحطاط کا ایک بڑا سبب عجمی تصوف اور نفی خودی کا وہ تصور ہے جو انسانی وجود کو موہوم سمجھتا ہے یاس وقنوطنیت کی تعلیم دیتا ہے اور سعی وعمل کی بجائے یہ سکھاتا ہے کہ دوڑنے سے لے کر چلنے، کھڑا رہنے، بیٹھنے، سونے اور مرنے تک سکون کی ہر منزل میں زیادہ راحت ہوتی ہےغ

بقدر ہر سکوں راحت بود، بنگر تفاوت را
وہ بدن، رفتن، استادن، نشستن، خفتن و مردن

اقبال کو یقین تھا کہ اس شدید کش مکش حیات کے زمانے میں اگر اسی تصور حیات کو لے رہیں اور اپنی انفرادی اور اجتماعی قدر و قیمت نہ جانیں تو ان کا جو حشر ہونے والا ہے اس کی پیش قیاسی، بلقان اور طرابلس کی جنگوں سے ہوسکتی ہے۔

اس احساس کے تحت قیام یورپ کے زمانے میں انھوں نے اپنا آئندہ پروگرام یہ بنایا کہ اہل مشرق خصوصاً مسلمانوں کو ان کا اپنا جلوہ دکھا کر ترقی کرے اور آگے بڑھنے کی ترغیب دی جائے تا کہ وہ اپنا حقیقی مقام حاصل کر لیں۔ اس پروگرام کا اشارہ انھوں نی اپنی اس نظم میں بھی کیا ہے جو سر شیخ عبدالقادر کے نام لکھی گئی تھی۔ ہندوستان واپس پہنچنے کے بعد بھی وہ اس پروگرام کو عمل میں لانے کی فکر کرتے رہے اور وقت بوقت اپنی اردو نظموں میں ملت کو اس حقیقت سے آگاہ کرتی رہے۔ اس کی ایک بہترین مثال ان کی نظم شمع و شاعر میں ملتی ہے جو ۱۹۱۲ء میں لکھی گئی تھی اور جس میں پورے دو بند اسی موضوع کے لیے وقف ہیں اس کے صرف چند شعر یہاں درج کیے جاتے ہیں غ

آشنا اپنی حقیقت سے ہو اے دہقاں ذرا
دانہ تو، کھیتی بھی تو، باراں بھی تو، حاصل بھی تو
کانپتا ہے دل ترا اندیشۂ طوفاں سے کیا
ناخدا تو، بحر تو، کشتی بھی تو، ساحل بھی تو
شعلہ بن کے پھونک دے خاشاک غیر اللہ کو
خوفِ باطل کیا کہ ہے غارت گر باطل ھی تو
بے خبر تو جوہر آئینہ ایام ہے
تو زمانے میں خدا کا آخری پیغام ہے
اپنی اصلیت سے ہو آگاہ، اے غافل کہ تو
قطرہ ہے لیکن مثال بحر بے پایاں بھی ہے
۔کیوں گرفتار طلسم ہیچ مقداری ہے تو
دیکھ تو پوشیدہ تجھ میں شوکت طوفاں بھی ہے
تو ہی ناداں چند کلیوں پر قناعت کر گیا
ورنہ گلشن میں علاج تنگیٔ داماں بھی ہے

پھر انھیں خیال ہوا کہ یہ جستہ جستہ اشعار یا نظمیں اس مقصد کے لیے کافی نہیں ہیں، بلکہ ایک پوری کتاب لکھنی چاہیے جس میں فلسفۂ خودی اور تصور حیات کی تشریح دل آویز پیرائے میں ہو سکے جو مسلمانانِ عالم کے لیے ایک مکمل لائحۂ عمل کا کام دے۔ اس کے لیے انھیں ناگزیر طور پر اردو کو چھوڑ کر فارسی کی طرف رجوع کرنا پڑا کیونکہ اول تو صدیوں اور مدتوں سے فارسی زبان سمجھتے سمجھتے مشکل سے مشکل اور خشک سے خشک فلسفیانہ مطالب کے ادا کرنے پ ر دور ہو گئی تھی اور دوسرے یہ کہ اقبال نہ صرف ہندوستان بلکہ ساری دنیا کے مسلمانوں تک یہ پیغام پہنچانا چاہتے تھے اور ظاہر ہے کہ اس مقصد کے لیے اردو کی بہ نسبت فارسی زبان زیادہ موزوں تھی۔

عجمی تصوف کے مطالعے کے دوران میں اقبال نے مثنوی مولانا روم کا بھی نہایت غور کے ساتھ مطلاعہ کیا تھا اور مولانا کا اثر ان پر اس قدر گہرا ہوا تھا کہ وہ انھیں اس معاملے میں انھیں اپنا مرشد اور رہبر سمجھنے ل گے اور اپنی تصنیف کی بنیاد بھی مثنوی معنوی کے وزن میں اور بحر میں ڈالی۔ چنانچہ مثنوی اسرارِ خودی بھی اسی بحر رمل مزاعف یعنی ''فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن'' میں ہے اور اس میں وہی تمثیلی اور حکایتی طریقہ اختیار کیا گیا ہے جو مثنوی معنوی کا طرہ امتیاز ہے۔ حقیقت ہے یہ ہے کہ اس قسم کی مثنوی سب سے پہلے

حکیم سنائی غزنوی لکھی تھی جس کی وفات ۵۴۶ھ ہوئی اور جس کی تصنیف حدیقۃ العقیقۃ حدیقہ سنائی کے نام سے مشہور ہے پھر اس قسم کی مثنویاں شیخ فرید الدین عطا (منطق الطیر) ملا جامی (یوسف زلیخا) شیخ سعدی (بوستاں) اور مولانا روم وغیرہ نے تحریر کیں۔

مولانا روم نے ساتویں صدی ہجری کے وسط میں اپنی آنکھوں سے دیکھا کہ مسلمانوں نے خود پرستی اورعشرت پسندی کے باعث اپنی تباہی مول لی اور تاتاریوں کے ہاتھوں ذلیل وخوار ہوئے۔ انھوں نے کہا مسلمان دنیا کو اس طرح کھو بیٹھے اور اگر انانیت اور کبر میں مبتلا رہے تو اندیشہ ہے کہ دین بھی کھو بیٹھیں گے۔ اقبال بھی اس چودھویں صدی ہجری میں مسلمانوں کی سلطنت کا شیرازہ بکھرتا ہوا دیکھتے ہیں لیکن اس مرض کی تشخیص بالکل مختلف کرتی ہیں۔ وہ سمجھتے ہیں کہ مسلمان راہ عمل پر گامزن نہیں ہیں اور جدید سائنسی تمدن کی ظاہری چمک دمک سے مرعوب ہو کر احساس کمتری میں مبتلا ہو گئے ہیں۔ وہ جو ہر خودی سے بے خبر اور انسان کی حقیقی عظمت سے ناواقف ہیں چنانچہ اقبال اپنی تصنیف کی ابتداء میں مولانا روم کی مشہور غزل[۱] کے تین شعر درج کر کے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ یہ جو ہر طرف ایک ہجوم اور انبوہ کثیر نظر آتا ہے ان میں انسان نما حیون تو بہت ہیں لیکن انسان شاذ و نادر ہی پائے جاتے ہیں۔

مثنوی، اسراری خودی اصل میں تفسیر اور تشریح ہے اس مشہور حدیث کہ ''**من عرفه نفسه فقد عرف ربه**''، جس کا خلاصہ اس شعر میں درج ہے کہ:

غلام ہمت آں خود پرستم
کہ با نور کودی بیند خدا را

اس تفسیر وتشریح کے لیے اقبال ایک طرح کا مستقل منطقی استدلال تیار کرتے ہیں تا کہ انسان اپنی حقیقت کو پہچان کر اور اپنی شخصیت کی تربیت کر کے معرفت رب حاصل کرے اور نیابت الٰہی کی منزل پر پہنچ جائے۔ نظام عالم کی بنیاد خودی پر ہے اور جو کچھ نظر آ رہا ہے وہ صرف خودی کا کھیل ہے انفرادی زندگی کا مسلسل خودی کو مستحکم کرنے پر ہوتا ہے اور زندگی کا باقی رہنا تخلیق اور تولید مقاصد کی بنا پر ہے زندگی نام ہے تلاش وجستجو کا عشق الٰہی اور محبت رسولؐ سے خودی مضبوط اور مستحکم ہوتی ہے اور اغیار سے سوال کرنے، یا ان کے دست نگر اور محتاج ہونے سے خودی کمزور اور ضعیف ہو جاتی ہے اس لیے خود دار انسان کو کسی کا احسان نہیں اٹھانا چاہیے۔ جب عسق ومحبت سے خودی مستحکم ہو جاتی ہے تو پھر انسان کائنات کی ظاہری اور مخفی قوتوں کو مستحکم کرنا ہے اور ان سے اپنی خدمت لے سکتا ہے۔

پیکر ہستی ز آثار خودی است
ہر جہ می بینی ز اسرار خودی است

چوں حیات عالم از زور خودی است
پس بہ قدر استواری زندگی است
زندگی در جستجو پوشیدہ است
اصل او در آرزو پوشیدہ است
ما ز تخلیق مقاصد زندہ ایم
از شعاع آرزو تابندہ ایم

پھر اقبال بتاتے ہیں کہ نفی خودی کا اصل مغلوب اور مفتوح قوموں کا ایجاد کیا ہوا ہے۔ یہ مفتوح قومیں چاہتی ہیں کہ غالب اور فاتح قوموں کو بھی کمزور کر دیں تا کہ ان کے ظلم وستم سے نجات پائیں، اس لے وہ بےخودی اور فنائیت کے مسلک کا پرچار کرتی ہیں۔ اس کی مثال دیتے ہوئے اقبال بکریوں کے ایک گروہ کا قصہ بیان کرتے ہیں جو شیروں کے ظلم سے تنگ آ کر تلقین کرنے لگا تھا اور گوشت کھانا حرام ہے۔ اقبال فنائیت کی اس تلقین کو مسلک گوسفندی کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ یہ مسلک افلاطون کا پیش کیا ہوا ہے چونکہ افلاطون کا اثر مسلمان صوفیوں اور مفکرین پر کافی زیادہ تھا۔ اس لیے مسلمان بھی اس مسلک گوسفندی کے پیرو ہو گئے اور اپنی کمزوری اور انحطاط کی تہذیب کی علامت سمجھنے لگے۔

اقبال مسلمانوں کو افلاطون کے مسلک گوسفندی سے احتراز کی تاکید کرتے ہیں پھر وہ شعر کی حقیقت بیان کر کے اسلامی ادبیات کی اصلاح کرنا چاہتے ہیں تا کہ ادب اور فن کو عجمیت اور بےعملی سے خودی اور زندگی کی طرف واپس لایا جائے۔ اس کے بعد وہ تشریح کرتے ہیں کہ خودی کی تربیت کس طرح ہو سکتی ہے اس کے لیے انھوں نے تین مرحلے متعین کیے ہیں۔

پہلا مرحلہ اطاعت کا ہے کیونکہ اسلامی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو اعلیٰ اور حقیقی حریت اطاعت یعنی پابندی فرائض سے ہی حاصل ہوتی ہے اسی لیے وہ مسلمانوں کو تاکید کرتے ہیں کہ چونکہ جبر ہی سے اختیار حاصل ہوتا ہے اس لیے خدا اور رسول ﷺ کی اطاعت بجالائیں اور فرائض کی سختی کی شکایت نہ کریں جو شخص چاند اور ستاروں کو مسخر کرنا چاہتا ہے اس کے لیے قوانین وفرائض کی پابندی لازمی ہے۔

در اطاعت کوش اے غفلت شعار
می شود از جبر پیدا اختیار
شکوہ سنج سختی آہیں مشو
از خود مصطفی بیروں مشو
ہر کہ تسخیر مہ و پرویں کند

خویش را زنجیری آئیں کند

تربیت خودی کے لیے دوسرا مرحلہ ''ضبطِ نفس'' کا ہے یعنی اپنے نفس پر قابو حاصل کرنے کا کیونکہ جس شخص کا حکم اپنی ذات پر نہیں چلتا وہ لازماً، دوسروں کا محکوم ہو جاتا ہے:

ہر کہ بر خود نیست فرمانش رواں
می شود فرماں پذیر از دیگراں

جب اس طرح تربیت کے بعد خودی کی تکمیل ہو جاتی ہے تو وہ اپنی تیسری منزل میں پہنچ جاتی ہے یعنی نیابت الٰہی کی حقدار بن جاتی ہے۔ ایسا شخص نوع انسان کی کھیتی کا ماحصل اور کاروان زندگی کی منزل ہوتا ہے کہ جس پر انسانیت کی تکمیل ہوتی ہے:

نائب حق در جہاں آدم شود
بر عناصر حکم او محکم شود
نائب حق ہمچو جان عالم است
ہستیٔ او ظل اسم اعظم است

یعنی جب انسان اس دنیا میں نیابت الٰہی کے درجے پر پہنچ جاتا ہے تو عناصر پر اس کی حکمرانی ہوتی ہے وہ کائنات کی روح ہوتا ہے اور اس کی ہستی اسم اعظم کی طرح مشکل کشائی کرتی ہے اس کی قوت و جبروت میں دنیا کی نجات مضمر ہے۔

حضرت سید مخدوم علی ہجویریؒ کی زبانی اقبال اہل ملت کو نصیحت کرتے ہیں کہ اپنے آپ کو کمزور و ناتواں نہ سمجھیں بلکہ قوی سے قوی دشمن کے مقابلے کے لیے تیار ہو جائیں۔ جب پتھر خود کو شیشے کی مانند کمزور سمجھنے لگتا ہے تو واقعی ہی شیشہ بن کر ٹوٹنے لگتا ہے۔ تم اپنے آپ کو محض پانی اور مٹی کب تک سمجھتے رہو گے۔ اپنی خاک سے شعلہ طور پیدا کرو۔ حیوان کی طرح کھانا اور سونا زندگی مقصد نہیں ہے۔ جب انسان اپنے آپ کو خودی کی بناء پر مضبوط کر لیتا ہے اور سخت محنت و مشقت کرتا ہے تو اس سے دونوں جہان روشن ہو جاتے ہیں اور وہ کائنات کی قوتوں کو مسخر کرتا ہے۔ زندگی کی آبرو سختی اور طاقت میں مضمر ہے ناتواں اور کمزور ہونا بے چارگی اور ناتجربہ کاری پر دلالت کرتا ہے۔

اے ز آداب امانت بے خبر
از دو عالم خویش را بہتر شمر
سنگ چون بر کود گمان شیشہ کرد
شیشہ گردید و شکستن پیشہ کرد

تا کجا خود را شماری ماء و طن
از گل خود شعلۂ طور آفرین
مثل حیواں خوردن آسودن چہ سود
گر بخود محکم ندائی، بودن چہ سود
خویش را چوں از خودی محکم کنی
تو اگر خواہی جہاں برہم کنی
می شود از دے دو عالم مستیز؟
ہر کہ باشد سخت کوش و سخت گیر
در صلابت آبروئے زندگی است
ناتوانی، ناکسی، ناپختگی است

ہر فرد کی زندگی میں سب سے زیادہ اہم سوال مقصد حیات کے متعلق ہوتا ہے کہ وہ کس کے لیے وجود میں آیا ہے۔ اقبال جواب دیتے ہیں کہ ایک مسلم کی زندگی کا مقصد اعلائے کلمۃ اللہ کے سوا کچھ نہیں ہوسکتا اسی کے ساتھ وہ یہ بھی بتاتے ہیں کہ ایسا جہاد جس کا محرک صرف زمین فتح کرنا ہو وہ مذہب اسلام میں حرام ہے۔ کیونکہ اگر مسلمان کی تلوار سے حق کی آواز بلند نہ ہو تو ایسی جنگ قوم کے لیے نامبارک ہوتی ہے۔

گر نہ حق گردد ز تیغ ما بلند
جنگ باشد قوم را نا ارجمند

اس ضمن میں وہ حضرت شیخ میاں میرؒ کا قصہ بیان کرتے ہیں کہ جب بادشاہ ہند نے محض حرص و ہوس کی خاطر دکن کی تسخیر کا ارادہ کیا تو شیخ نے اس کو بہت کچھ لعنت ملامت کی اور کہا کہ ایک گداگر کی بھوک تمام ملک وملت کے لیے فنا کا پیغام لاتی ہے جو کوئی سوائے اللہ کے کسی اور کے لیے خنجر کھینچتا ہے تو اس کا خنجر اسی کے سینے میں اترتا ہے اور اس سے خود اسی کو نقصان پہنچتا ہے:

آتش جان گدا جوئے گداست
جوع سلطان ملک و ملت را فناست
ہر کہ خبر بہر غیر اللہ کشید
تیغ او در سینہ او آرمید

پھر اقبال اور عشق کا موازنہ نہ کرتے ہیں جو ان کے تصور حیات کا ایک امتیازی مسئلہ ہے اور جس کو انھوں نے اپنے کلام میں بار بار پیش کیا ہے۔ یہاں اس قدر واضح کر دینا ضروری ہے کہ اقبال علم اور عقل

کے مخالف نہیں تھے لیکن ان کو بے لگام چھوڑ نا نہیں چاہتے تھے بلکہ ایمان اور عشق کے تابع رکھنا چاہتے تھے۔ ان کی رائے میں عصر حاضر اور تہذیب جدید کی تباہ کاری بڑی حد تک اسی وجہ سے ہے کہ انسان علم اور عقل کی محدود رسائی سے واقف نہیں ہیں اور ان کے غلام بن گئے ہیں۔ اقبال بتاتے ہیں کہ مسلمان کا علم سوز دل کی بناء پر کامل ہوتا ہے۔ عقل کی خامیوں اور خرابیوں کا علاج عشق سے کیا جا سکتا ہے اور اس کی وجہ سے جو فتور دماغ میں پیدا ہوتا ہے وہ عشق کے نشتر ہی سے دور ہوتا ہے:

علم مسلم کامل از سوزِ دل است
معنی اسلام ترک اول است
عشق افلاطون علت ہائے عقل
بہ شود از نشترس سودائے عقل

ہندوستان کے مسلمانوں کو، جو اپنی خودی اور شخصیت کھو بیٹھے ہیں اور غیروں کی اداؤں کے دل دادہ ہیں۔ اقبال میر نجات نقشبندؒ کی زبانی نصیحت کرتی ہیں کہ امت مسلمہ ک ی محفل کو غیروں کے چراغ سے آ گ لگ گئی ہے اور ان کی مسجد کو بت خانے کی چنگاری نے جلا دیا ہے۔ اے مسلم! تو جو غیروں کے دستر خوان سے ٹکڑوں کی بھیک مانگ رہا ہے گویا اپنی دولت دوسرے کے ہاں تلاش کر رہا ہے۔

تیسری مثال گلاب کے اُن پتوں کی طرح ہے جو اپنی بولٹا کر پژمردہ اور پریشان ہو چکے ہیں:

بزم مسلم از چراغ غیر سوخت
مسجد او از شرارِ دیر سوخت
اے گدائے ریزۂ از خوانِ غیر
جنس خود م ی جوئی از دکان غیر
شد پریشاں برگ گل چوں بوئے خویش
اے ز خودرم کردہ باز آ سوئے خویش

اقبال نے حضرت امام شافعیؒ کے مشہور مقولے ''الوقت سیف قاطع'' کی تفسیر کی ہے کہ زمانہ ایسی شمشیر براں ہے کہ یہ جس کے ہاتھ ہو اس کی قدرت حضرت موسیٰؑ کی قدرت سے زیادہ ہوتی ہے۔ حیدر کرارؓ کے ہاتھ میں شمشیر روزگار تھی جس سے آپ نے درہ خیبر کو فتح کیا جو شخص زمانے کو محض دن اور رات کی تعداد سے ناپتا ہے وہ گمراہی میں ہے اور زمانے کی اصل حقیقت سے ناواقف ہے اور جو شخص زمانے کی اصل حقیقت سے واقف نہیں وہ حیات جاوداں سے بھی آ گاہ نہیں ہے۔ زمان کو لیل ونہار کے پیمانے سے اس طرح ناپنا جیسے کہ فضا کو طول وعرض کے ذریعے ناپا جاتا ہے، بڑی سخت غلطی ہے۔ انسانی زندگی کا المیہ

یہ ہے کہ زمان کی اصل حقیقت کو سمجھ کر زندگی کو فروغ دینے کی بجائے انسان زمان کو مکان کی طرح پیمائش کر کے گردش لیل و نہار میں اسیر ہو جاتا ہے:

اے اسیر دوش و فردا در نگر
در دل خود عالمے دیگر نگر
باز با پیمانۂ لیل و نہار
فکر تو پیمود طول روزگار
تو کہ از اصل زماں آگہ نہ ای
از حیات جاوداں آگہ نہ ای
تا کجا در روز و شب باشی اسیر
رمز وقت از ''لی مع اللہ'' بادگیر
اصل وقت از گردش خورشید نیست
وقت جا وید است و خور جاوید نیست
زندگی از دہر و دہر از زندگی است
''لا تسبو الدھر'' فرمان نبیؐ است

پھر اقبال مردِ آزاد اور بندۂ محکوم کا فرق بیان کرتے ہیں کہ محکوم زمانے کی قید و بند میں جکڑا ہوا ہوتا ہے اور اس سے باہر نہیں نکل سکتا لیکن مردِ آزاد زمانے پر قابو پاتا ہے اور اس سے اپنے مطلب و منشا کے موافق کام لیتا ہے۔ محکوم کی فطرت ہی تقلید اور تحصیل حاصل کی طرف مائل ہوتی ہے اور کوئی نادر کام اس کے ہاتھ سے انجام نہیں پاتا۔ لیکن مردِ آزاد ہر دم نئی تخلیق کرتا رہتا ہے اور اس کے ساز سے ہمیشہ تازہ نغمے نکلتے ہیں۔ اس کی فطرت تکرار کو پسند نہیں کرتی اور نہ وہ کولھو کے بیل کی طرح ایک ہی حلقے میں چکر لگاتا ہے۔ انتہا یہ کہ مردِ آزاد کی اہمت قضا و قدر کی مشیر ہوتی ہے اور ماضی اور مستقبل اس کے حال میں ضم ہو جاتے ہیں۔

عبد گردد بادہ در لیل و نہار
در دل حر بادہ گردد روزگار
عبد از ایام می بافد کفن
روز و شب را می تندبر خویشتن
عبد را ایام زنجیر است و بس
برلب او حرف تقدیر است و بس

همت حر با قضا گردد مشیر
حادثات از دست او صورت پذیر
رفته و آئنده در موجود او
دہر ہا آسودہ اندر زودِ او

آخر میں اقبال مسلمانوں کو اس زمانے کی یاد دلاتے ہیں جب کہ ان کے دم سے اس دنیا میں رونق تھی جب کہ کائنات کی قوتیں ان کے توانا اور قوی ہاتھوں میں مسخر ہیں، جب کہ انھوں نے دلوں کی کھیتی میں مذہب کا بیج بو دیا تھا اور حق وصداقت کو بے نقاب کہا تھا، جب ان کا ناخن سازِ ہستی کے لیے مضراب تھا اور کائنات کے اسرار کی عقدہ کشائی کرتا تھا، جب اس زمین کی قسمت ان کے سامنے سجدہ کرنے سے جاگ اٹھی تھی، جب ان کے دم سے دنیا میں تکبیر کا نعرہ بلند ہوا تھا اور ان کی خاک سے کعبے کی تعمیر ہوئی تھی:

جام ماہم زیب محفل بودہ است
سینۂ ما صاحب دل بودہ است
عصر نو از جلوہ ہا آراستہ
از غبار پائے ما برخواستہ
ناخن ما عقدۂ دنیا کشاد
بخت ایں خاک از سجود، کشاد
عالم از ما صاحب تکبیر شد
از گل ما کعبہ ہا تعمیر شد

اس لیے وہ واضح طور پر اعلان کرتے ہیں کہ اگر چہ تخت وتاج آج مسلمانوں کے ہاتھوں سے نکل گئے ہیں اور اغیار کی نگاہوں میں وہ زیاں کار اور ذلیل وخوار ہیں لیکن وہ اب بھی توحید کے علمبردار اور کونین کے محافظ ہیں خدائے بزرگ و برتر کی نظروں میں وہ سرمکنون ہیں اور دنیا کی خلافت انہی کے لیے ہے۔ چاند اور سورج ان ہی کے نور سے روشن ہیں کیونکہ ان کی ذات حق کا مظہر ہے۔ ان کی ہستی خدا کی نشانی ہونے کے باعث کبھی فنا پذیر نہیں ہوسکتی:

اعتبار از لا الہ داریم ما
ہر دو عالم را نگہ داریم ما
مہر و مہ روشن نہ تاب ما ہنوز
برق ہا اندر سحاب ما ہنوز

ذات، آئینہ ذات حق است
ہستی مسلم ز آیات حق است

غرض یہ ابتدا تھی اقبال کی تعلیم خودی کی جس کی ایک چوتھائی صدی تک وہ بار بار دہراتے رہے اور جوان کے پیام کا اہم ترین جزو ہے۔ ان کے نزدیک مسلمانوں کی پستی اور ذلت کا بڑا سبب یہی ہے کہ وہ اپنے آپ کو بھول گئے ہیں اور پوشیدہ قوتوں سے واقف نہیں ہیں۔ اس پر وہ اس شد و مد کے ساتھ یقین رکھتے ہیں کہ منکر خودی کو منکر خدا سے بڑھ کر کافر سمجھتے ہیں۔

منکر حق نزد ملا کافر است
منکر خود نزد من کافر تر است

اسی طرح اقبال نے مسلمانوں کے دل و دماغ سے احساس کمتری کو دور کرنے کی کوشش کی اور یہی مثنوی اسرار خودی کا مرکزی موضوع ہے۔

اسرارِ خودی[1]

(ادباء و حکماء مغرب کی نظر میں)

حق نواز

زمانہ حال کے فلسفہ مذہب، شاعر اور عام علم ادب میں علامہ اقبال کا کیا پایہ ہے یا علامہ اقبال کے فلسفہ مذہب اور شاعری کا زمانہ حال پر کیا اثر ہو رہا ہے اور یہ اثر اس ''حال'' کو کس ''مستقبل'' میں بدلنا چاہتا ہے؟ ایسے سوالات ہیں جن کے جوابات سے بصورت موجودہ مشرقی اقوام کے عام افراد قاصر ہیں۔ کیوں قاصر ہیں؟ اس کو وہی شخص سمجھ سکتا ہے جس نے زمانہ کو زمانہ کے محقق کی نگاہ سے دیکھا ہو، مشرق و مغرب دونوں کی سیر کی ہو؟ دونوں کے علوم وفنون، تمدن و معاشرت، مذہب و سیاست، اخلاق و رجحان، طبائع کا وسیع مطالعہ کیا ہو۔ اور پھر یہ اہلیت رکھتا ہو کہ صحیح مطالعہ کے بعد صحیح نتائج مرتب کر سکے۔ ایسے شخص کو بے چون و چرا کہنا پڑے گا کہ جس طرح زوال و انحطاط کی زندگی کو صحیح ''زندگی'' سے کوئی نسبت نہیں، کوئی علاقہ نہیں، چہ جائیکہ وہ ان کا موازنہ کریں اور ان کی قدر و قیمت کا پتہ لگائیں۔ اور اگر کوئی نسبت ہو سکتی ہے تو صرف یہ کہ ''زندہ خیالات'' ایک نئی اور الگ دنیا کے خیالات تصور کیے جائیں اور ان کی انتہائی داد جو دی جا سکے وہ حیرت و استعجاب ہو اور بس۔

اقبال بھی مشرق میں پیدا ہوا! یہ سچ ہے، مگر کون ہے جو ارتقاء کے کرشموں سے واقف ہوں، علل و اسباب کی عجائب آفرینی کا مبصر ہو اور پھر اس بات سے انکار کرے کہ قدرت کو جب کسی قوم کو نئی روح بخشنی ہوتی ہو، اسے نئے قالب میں ڈھالنا مقصود ہوتا ہے تو اس قوم ہی سے پہلے نئی روح، نئی عقل اور نئے احساس کے افراد پیدا کیے جاتے ہیں۔ وہ افراد جن کی ہستیاں ایک عظیم الشان انقلاب زندگی کا پیش خیمہ ہوتی ہے، وہ افراد جن کے اقوال اگرچہ ابتدا میں عالم بالا کی باتیں متصور ہوتی ہیں، مگر جونہی لوگ ان کی صداؤں سے مانوس ہوتے ہیں، ان کی دعوت پر کان دھرتے ہیں، ان کے خیالات و ارشادات کو جذب کرتے ہیں اور ان کے کہنے پر عمل کے لیے کمر بستہ ہو جاتے ہیں، حتیٰ کہ وہ خود ویسا ہی سوچنا اور ویسا ہی سمجھنا شروع کر دیتے ہیں تو پھر نہ وہ ہستیاں رہتی ہیں، اور نہ ان کے خیالات معمولی خیالات متصور ہوتے ہیں۔

غرض فطرت کو جن اقوام میں انقلاب منظور ہوتا ہے غیر معمولی افراد بھی انہی سے پیدا ہوتے ہیں۔

اقبال کس مضبوط فلسفہ کی بنیاد ڈال رہا ہے! بنائے جنس کو کن مکارام اخلاق کی تعلیم دیتا ہے۔ اس کے نزدیک انسان کیا ہستی ہے؟ فرد کیا ہے؟ وہ کامل کس طرح ہوسکتا ہے؟ قوم کا صحیح مفہوم کیا ہے؟ تمام دنیا ایک ہی قوم کیسے بن سکتی ہے؟ پھر اقبال کے پاک جذبات کس عالمگیر اخوت کے لیے تڑپ رہے ہیں۔ اس کی باریک نگاہ تمام عالم کو کس ایک معاشرت اور ایک تمدن میں دیکھنے کی آرزومند ہے۔ اس کا محبت بھرا دل کس مساوات کا متمنی ہے۔ وہ کس وحشت کے ساتھ دوئی سے گریزاں ہے۔ کس درد سے یک رنگی کا وارفتہ ہے؟ یہ سب ایسے حقائق ہیں کہ افراد کو افراد بنانے کے لیے، قوموں کو ایک قوم میں ظاہر ہونے کے لیے اور دنیا کو ایک دنیا کہلانے کے لیے بغیر ان کی طرف رجوع کیے چارہ نہیں۔

سال گزر رہے ہیں، علامہ موصوف نے خدا جانے کتنے عرصہ کے فکر و تدبر اور دماغ سوزی کے بعد اپنی صحیح و اعلیٰ قوت فکریہ کی بدولت بنی نوع کے لیے مکمل حیات فردیہ کے حصول کا نسخہ تجویز کیا۔ مثنوی اسرار خودی کی شکل میں نسخہ چھپا اور لوگوں نے دیکھا، بنی نوع پر تو یہ ایک عام احسان تھا۔ مخصوص مورد اس انعام کے ہم مشرقی لوگ تھے اور پھر ان میں مختص ہم ہندوستانی جن کی زندگی اسل انسانی زندگی سے کہیں دور ہے، جن کے نفس مردہ ہو چکے ہیں، جن کی قویٰ ضعف کا شکار ہیں، جن کی ہمتیں سو چکی ہیں، جن کے دماغ پست خیالات کا گھر ہیں اور جن کی زندگی ایک طویل شیریں حالت نزع ہے۔ مگر افسوس نہ صرف ہم مریضوں کو بلحاظ افراد ابھی تک پوری واقفیت نہیں ہوئی کہ یہ نسخہ ہمارے ہی مرض کا علاج ہے بلکہ ہمارے مدعی نباضوں کی تشخیص اب تک یہ درفات کرنے سے قاصر ہے کہ یہی وہ دوا ہے جو کافی وشافی ہو سکتی ہے اور ہم جو علاج آج تک عمل میں لا رہے ہیں وہ مریض کو اور مریض بنانے میں مد ہیں نہ کہ اسے صحت و تندرستی عطا کرنے میں، اور نہ صرف یہ کہ قومی پیشواؤں اور مبلغوں نے اس کتاب میں نگاہ نہیں کی اور افراد ملت کو مکمل افراد بنانے کے درپے نہیں ہوئے بلکہ ادباء و شعرا جن کی نظر عام نظروں سے گہری ہونی چاہیے اور جن کا مذاق سخن عام مذاقوں سے زیادہ لطیف اور زیادہ پاکیزہ ہونا ضروری ہے، وہ بھی بلحاظ شعر و ادب کے ابھی تک اس کی خوبیوں سے ناآشنا ہیں۔ مگر ناآشنا ہوں بھی کیوں نہ، ہم خود کہہ چکے ہیں کہ زوال و انحطاط کے زمانہ کے خیالات اور مذاق کے اس قابل نہیں ہوتے کہ ان کے حقائق و وقائق تک رسائی ہو۔ جب ہم حقیقی زندگی ہی سے روشناس نہیں تو حقیقی ادب اور حقیقی شعر کو کیا سمجھیں گے اور ہمارے اس کتاب کی طرف ابھی تک بہت تھوڑا تامل ہونے کی وجہ بھی یہی ہے۔ ہم علم و ادب کی انتہائی وسعتوں سے آشنا نہیں۔ ہمیں یہ معلوم نہیں کہ شعر سے دنیا میں کیا کیا کام لیے جا سکتے ہیں، زندہ اقوام کے اشعار میں مضامین کیسے ہو سکتے ہیں اور کیوں ہوتے ہیں؟ ان کے اسلوب بیان میں کیا سحر ہوتا ہے۔ پھر شعریت کیا ہے اور

شعریت کے کون سے اثرات زندگی بخش ہیں اور کون سے مرگ آور؟

ہمارے نقاد مثنوی اسرارخودی کی کسی ایک خوبی کو آج تک پورے طور پر واضح نہ کر سکے۔ اس کے مطالب و معانی کو کماحقہ ادراک نہ کر سکے، یہ نہ جان سکے کہ سلسلۂ خیالات کس مرکز سے کس ربط وضبط کے ساتھ زمین سے اٹھا ہے اور کس قوت و اعجاز سے آسمان تک پہنچ کر تمام فضا میں بسیط ہو رہا ہے۔ بلکہ علم و ادب کی حقیقت سے اپنے بے بہرہ ہونے کا ثبوت اس طرح دیا ہے کہ اسرارخودی میں حافظ خواجہ علیہ الرحمہ کے ادب پر جو تنقید تھی اسے اپنی کم فہمی سے خواجہ کی بزرگی پر حملہ سمجھا۔ گویا نہ صرف ادب کو سمجھنے سے قاصر رہے بلکہ نقاد کہلا کر تنقید کے سمجھنے سے درماندگی کا ثبوت دیا۔

کس قدر افسوس کا مقام ہے، کس قدر علم و ادب کی حقیقت سے ناآشنائی کا اظہار ہے کہ اسرار خودی کے ادب کو جو آج مغرب کے ادباء کو محو حیرت کر رہا ہے نہ سمجھنا تو درکنار ہماری نقاد میں ایک معمولی ادبی تنقید کو نہ سمجھ سکے، اور پھر اس پر جو ہمہ دانی کے دعوے ہیں، وہ خدا ہی جانتا ہے۔

ہم پھر بھول رہے ہیں، ہمارا افسوس ناحق ہے اور ہمارے گلیوں کی بنا پر ناحق ہے۔ ہم اس وقت تک اسرارخودی کو نہ سمجھ سکتے جب تک کہ زندہ قومیں اسے پہلے نہ سمجھ لیتیں۔ اور ہمارے سمجھانے کے لیے اس کی تشریح میں کچھ نہ کچھ لکھ چکتیں۔ مثنوی مذکور کے انگلستان میں انگریزی زبان میں ترجمہ ہونے کے بعد کئی مغربی ادیب اور فلسفی اور نقاد اس پر رائے زنی کر چکے ہیں۔ انھی تنقیدوں میں سے ایک تنقید کا ترجمہ ہم ناظرین اور بالخصوص نقاد حضرات کے پیش کرتے ہیں تاکہ وہ جان لیں ہم اسرار خودی کو کیا سمجھتے تھے اور ''خودی'' کے مالکوں نے اسرارخودی کو کیا سمجھا ہے۔ اس مضمون سے یہ بھی واضح ہوگا کہ علم و ادب کی کیا حقیقت و وسعت ہے اور اگر دنیا ''آج'' کی دنیا بنی ہے تو ادب ہی کے اثرات سے بنی ہے اور اگر ''کل'' کی دنیا بنے گی تو اسی کے کرشموں سے۔ اس تنقید میں یہ حقیقت پڑھ کر ہمارے نقاد ان ادب کی اور بھی آنکھیں کھلیں گی کہ زندہ اقوام کے ادباء کے نزدیک اگر کوئی مفید اور زندہ ادب لکھنے والا، مفید اور زندہ شعر کہنے والا، مفید اور زندہ فلسفہ کا سبق دینے والا اس وقت تمام دنیا میں زندہ ادیب، زندہ شاعر، زندہ فلسفی ہے تو وہ صرف ایک اقبال ہے اور بس، اور حیات انسانی کا اصل راز اگر کسی نے آج تک سمجھا ہے تو اسی نے۔

فاضل نقاد نے جس خوبی اور قابلیت سے اسرارخودی کے اصل جوہر کو ہمیں دکھایا ہے، ہم فی الحقیقت اس کی داد نہیں دے سکتے۔ دنیا کے دو مشہور ترین فلسفی ادباء (نٹشا اور وٹمین) سے جن کا سکہ موجودہ وقت میں تمام اہل مغرب پر ہے اقبال کا مقابلہ کر کے دکھا دیا ہے کہ وہ دونوں حضرات مدت العمر میں انسان کے متعلق جس نکتہ کو نہ سمجھ سکے، اسے اقبال کی حقائق شناسی نے کس خوبی اور سادگی سے دنیا کا صحیح مطمح نظر بنا کر دنیا کے سامنے رکھ دیا۔

اس تنقید کا لکھنے والا امریکہ کا مشہور فاضل فلسفی، ادیب اور نقاد مسٹر ہربرٹ ریڈ ہے۔ اس مضمون کو پڑھنے اور سمجھنے کا لطف تو اصل زبان انگریزی ہی میں ہے۔ ترجمہ اس مفہوم کو کیا ادا کرے گا، جو اصل مضمون نگار کے انگریزی الفاظ میں مضمر ہے۔ یہ مضمون امریکہ کے اخبار نیو ایج (New Age) مؤرخہ ۲۵ اگست ۱۹۲۱ء میں چھپا تھا۔

وٹمین امریکہ کا سب سے بڑا فلسفی شاعر ہے، اس کے کلام پر امریکہ کے ایک نقاد مسٹر لارنس نے اپنی تنقید شائع کی تھی۔ مسٹر ہربرٹ ریڈ یہ شکایت کرتا ہوا کہ صحیح تنقید اب ادبی دنیا میں مفقود ہے، اس تنقید پر نظر ثانی کرتا ہے۔ اس کی داد دینے کے بعد خود بتاتا ہے کہ وٹمین کے کلام میں کیا کیا خصوصی کمالات تھے۔ پھر اس کے کمالات کے بعض نقائص پر جو مسٹر لارنس نے لکھے ہیں، بحث کا آغاز کرتے اس طرح قلم کو جولانی دیتا ہے:

> مسٹر لارنس نے جس خوبی کے ساتھ "وٹمین" کی متذکرہ بالا حقیقت آفرینی کو بے نقاب کیا ہے بعینہ ویسی تدقیق وتنقید سے اس "شاعرانہ کذب" کے عنصر کو بھی جو اس کے کلام میں پایا جاتا ہے، بالتشریح واضح کر دیا ہے، کیونکہ "وٹمین" باوجود اپنی تمام عظمت وعلومرتبت کے "کامل شاعر" نہ تھا۔ مگر اس کے کلام کی تصور کے اس رک پر چنداں اصرار کی ضرورت نہیں۔ جہاں تک اس "شاعرانہ کذب" تخیل کی محدود جولانی اور تعینات عالم سے چشم پوشے کے مسئلہ سے تعلق ہے اس کے کلام سے عیاں ہے اور بالکل اظہر من الشمس۔ اس کی شاعری کے اور بھی پہلو ہیں۔ ضبط تخیل، اثبات تعینات اور یہ وہ پہلو ہیں جن کے سامنے لطیف اندرونی احساس کی بوقلمونی ہیچ نظر آتی ہے اور یہی پہلو ہیں جو زیادہ مستحق توجہ ہیں۔ ان معنوں میں "وٹمین" کے قلم سے حسن نگارش پا چکی ہے۔ یہ "وٹمین" کی کتاب "ڈیموکریٹک وسٹاز" (مناظر جمہوریہ) کے صفحات میں پوشیدہ ایک "فٹ نوٹ" ہے جو اس قدر جلی نہیں کہ قاری کی توجہ کو خود بخود اپنی طرف توجہ مبذول کر لے۔ اس لیے مجھے حق ہے کہ میں اسے اس مقام پر نقل کر دوں۔

ادبی صناعت و بداعت کی معنی آفرینی کا منتہائے عروج، اس کا حاصل، اس کی حظ وانبساط کی انتہائی وسعتیں جو روح انسانی کی بلند پروازی کے لیے ممکن ہوسکتی ہیں، سب "مابعد الطبیعات" کے حقائق ولطاف ہیں۔ علم روحانی کے غوامض واسرار، خود روح اور ہمارے تشخیص ذاتی کی بقا ودوام کا مسئلہ بھی اسی میں شامل ہے۔ تمام قرآن میں نفس انسانی کی رسائی اس منزل تک ہوتی رہی ہے اور آئندہ ہوتی رہے گی۔ کم سے کم اس نکتہ میں تو بلا امتیاز نسل وزمانہ تمام بنی نوع ایک ہی مقام پر کھڑے ہی بلکہ اس کی تحسین وتوصیف میں بھی متقدمین ومتاخرین تمام کے تمام ہم آہنگ ہیں۔ انسانی نگاہ میں وہی مصنفین محبوب ترین ہیں جو اس میدان کے شہسوار ہیں اور اگرچہ ان کا صلہ چاندی سونے کے سکوں کے اور کچھ نہیں اور اگرچہ بالآخر کچھ ہو تو صرف یہ

کہ شہرت ان کے قدم چومے اور عظمت و فضیلت کا تاج ان کے سر پر رکھا جائے۔ مگر بایں ہمہ ابتذال ان کے رشحات قلم (جن میں اگرچہ از روئے حسن بیان سقم بھی ہوں) وہ انمول موتی ہیں جن کو دنیا جان سے بڑھ کر عزیز و آ ظار رکھے گی۔

ادب و شاعری کا منتہی ہمیشہ مذہب رہا ہے اور ہمیشہ رہے گا۔ وید، ژند، اوستا، تالمود، زبور، مسیح اور اس کے تلامذہ اناجیل، تصانیف افلاطون، قرآن اعلیٰ ہذا القیاس ہمارے زمانہ میں سویڈنبرگ کی تحریریں۔ پھر لیبنٹز، کانٹ اور ہیگل کے گراں بہا افکار، سب ایسے اعلیٰ پایہ کے ادبی ذخائر ہیں جو علم و ادب کی حقیقی بلندیوں اور عروج کو اس طرح نمایاں کرتے ہیں جس طرح دنیا کے عظیم الشان پہاڑ سطح دنیا سے بلند و نمایاں سر بفلک نظر آتے ہیں۔ پھر ان کے دوش بدوش شعراء کے وہ نتائج طبع بھی ہمیشہ حرز جاں بنے رہیں گے جن میں اشخاص و واقعات، جذبات بہیمیہ انسانی اور مناظر عالم مادی کے متعلق راگنیاں الاپنے کے ساتھ ساتھ انھوں نے اپنے کلام میں مذہبی انداز اور شعور اسرار کے علاوہ مستقبل، غیب، شہود، مشیت، غائت تکوین عالم وغیرہ وغیرہ مسائل پر حصول اطلاع کے مضامین کو بھی کبھی ہاتھ سے نہیں چھوڑا، بلکہ بالواسطہ ہر ادائے بیان میں ان نکات کو ادا کر جاتے ہیں۔

مگر یہ علم ادب کے نقد و ماہیت کی بجائے اس کی وسعت استعدادی کی تعریف ہے، جو ''ڈمین'' نے کی ہے۔ یعنی یہ ادب کا ''کم'' ہے نہ کہ اس کا ''کیف''۔ یہ تعریف ''انداز بیان'' و ''حسن ادا'' کے مسئلہ کو حل نہیں کرتی بلکہ اپنے الفاظ کی سادگی میں اسے پائمال کر جاتی ہے (یہ گرامی تصانیف جن کا اوپر ذکر کیا گیا ہے، علم حسن الاعیان کے نظریہ سے خواہ کتنی سقیم ہوں اپنی ذاتی خوبی میں ہمیشہ پاک و بے عیب ہیں۔ ان کی طاقت فکر کی آتش سیری دشت خیالات میں نیا جادو پیدا کرتی ہے اور قلوب انسانی کو پگھلا کر تمام عالم کو نئی شکل میں متشکل کر جاتی ہے) مگر ان توضیحات کے زیر شرائط ''ڈمین'' کا مذکورہ صدر ''منتہی'' ہے وہ صحیح و نقد ''منتہی'' ہے جو ''عمل'' و ''بلاواسطہ افادہ'' کو مدنظر رکھتے ہوئے ہر طرح موزوں و مناسب ہے۔ آج اس مقام اور اس زمانہ میں اس ''منتہی'' کو نگاہ رکھتے ہوئے میرے ذہن میں اگر کسی زندہ شاعر کا خیال آ سکتا ہے جو اس میزان میں پورا اتر سکتا ہے تو وہ ایک ہی ہے اور وہ بھی لازمی طور پر نہ ہمارا ہم قوم اور نہ ہمارا ہم مذہب۔ میری مراد اقبال سے ہے، جس کی نظم ''اسرار خودی'' ابھی تھوڑا عرصہ ہوا ڈاکٹر رینلڈ نکلسن کے قلم سے اصل زبان فارسی سے انگریزی میں ترجمہ ہو کر میسرز میکملین کے اہتمام سے شائع ہوئی ہے۔ اس زمانے میں جب کہ ہمارے وطن متشاعر بلبلوں اور بٹیروں پر تک بندیوں سے اپنے یاروں کی ضیافت طبع کا سامان پیدا کر رہے تھے اور کیٹس [۱] کے انداز پر پیش پا افتادہ مضامین پر طبع آزمائیوں میں مشغول تھے عین اس وقت لاہور میں یہ نظم جس کی نسبت ہمیں بتایا گیا ہے کہ اس نے ہندوستان کے مسلمان نوجوانوں

کے خیالات میں ایک محشر برپا کر دیا ہے، تصنیف کی گئی اور شائع کی گئی۔ ایک ہندی مسلمان [۲] نے لکھا ہے کہ ''اقبال ہم میں مسیح بن کر نمودار ہوا ہے جس نے مردہ اجسام کو جنبش دے کر ان میں حیات تازہ کی لہر دوڑا دی ہے''۔ تم پوچھو گے یہ کیا ٹوٹکا تھا جس نے نادان خریداروں کے دلوں کو موہ لیا؟ تمھیں معلوم ہونا چاہیے کہ یہ کوئی ٹوٹکا نہ تھا، کسی سیاسی مجذوب کی بڑ نہ تھی، کسی مکتی فوج کے نجات فروش کا نسخہ نجات نہ تھا بلکہ یہ اس نظم کا اثر تھا جس کا حسن معنوی موجودہ فلسفہ کے اہم ترین نکات و دقائق پر حاوی ہے۔ یہ اس نکتہ آفرینی کا طلسم تھا جس نے افکار کی گونا گونی سے وحدت ایمانی پیدا کر دی ہے۔ یہ اس حقیقت ترجمانی کا سحر حلال تھا جس نے ایک ایسی منطق کو جو محض مدرسوں کے طلبا تک ہی محدود و مخصوص تھی، ایک عالمگیر الہام کی صورت میں بدل کر عالم کے سامنے رکھ دیا ہے۔

اقبال اس بات سے انکار کرتا ہے کہ اس کے افکار نٹشا کے خیالات سے متاثر ہوئے ہیں۔ بایں ہمہ نٹشا اس کا موازنہ ناگزیر ہے۔ نٹشا کا ''فوق الانسان'' اقبال کے ''انسان کامل'' سے صرف اتفاقی اوصاف میں مختلف ہے اگرچہ اول الذکر کی بنیاد امرا کیا طل تمدن پر ہے اور موخر الذکر، جہاں تک میرا خیال ہے ان معنوں میں زیادہ یقینی اور مستحکم بنا پر مبنی ہے، کہ اس کی تعریف میں ''منتہی'' (یعنی کسی سقراط، کسی مسیحؑ، کسی محمدؐ) کا صحبت آشنا ہونا یا اس کے از روئے پیدائش مکمل ہونا تسلیم نہیں کیا گیا بلکہ اسے فطرت کے قوائے مولدہ کا مال و مقصود ٹھیرایا گیا ہے، ساتھ ہی اس کے اقبال کا ''انسان کامل'' ارتقاء جمہور کا منتہی ہے۔ وہ ایک اصول ہے جو اس مفروضہ پر مبنی ہے کہ ہر انسان ایک منتشر طاقت کا مرکز ہے۔ جس کے ممکنات زندگی ایک خاص طریق عمل سے ترقی پا سکتے ہیں۔ انسانیت کا یہ نصب العین حقیقت کے زیادہ قریب ہے اور اس لحاظ سے وُمین کے ''نفس متوسطہ'' [۳] سے زیادہ مناسب و متشابہ ہے۔ تاہم تینوں نصب العینوں کی تہ میں ایک ابتدائی خواہش یا خیال مضمر ہے۔ ان میں فرق صرف اس قدر ہے جس قدر ان کے دیکھنے میں پیش بینی سے کام لیا جاتا ہے۔ از روئے مذہب ان سب کی بنیاد یہ اعتقاد ہے کہ انسان ایک قوت الٰہیہ کی کشش و جذب سے پیدا ہوتا ہے اور ارتقاء پاتا ہے جس کا نام ''خدا'' ہے۔ از روئے سائنس مفروضہ یہ ہے کہ ہیئت واقعات میں ایک قوت مولدہ داخل کی جاتی ہے، جو شعور انسانی پر از خود جلوہ گر ہوتی ہے اور نفس انسانی کے شعور و ادراک کو ہمیشہ ترقی دیتی رہتی ہے۔ از روئے مابعد الطبیعیات یہ دونوں پہلو جن میں سے ایک مذہب نے اختیار کیا ہے اور دوسرا سائنس نے متحد ہیں۔ ''زندگی'' (میں اقبال کی نظم کی تمہید سے نقل کرتا ہوں) ایک متقدم حرکت جذب و ہضم ہے۔ یہ اپنی پیش روی میں اپنے رستہ کی تمام رکاوٹوں کو خود اپنے اندر جذب کر کے دور کرتی جاتی ہے۔ آرزوؤں اور نصب العینوں کا مسلسل پیدا کرتے رہنا اس کا اصلی جوہر ہے اور اس نے اپنی حفاظت و توسیع کے لیے ایسے ایسے آلے (حواس، عقل وغیرہ وغیرہ) ایجاد کیے ہیں یا خود اپنی

ہی ذات میں پیدا کر لیے ہیں جو اس کے منگھائے راہ کو جذب کرنے اور اس کے اپنے مشابہ بنانے میں اس کی مدد کرتے ہیں۔ زندگی کے رستہ میں سب سے بڑی رکاوٹ مادہ ہے یا یوں کہو کہ نیچر ہے۔ تاہم نیچر اس لحاظ سے کہ وہ زندگی کی اندرونی طاقتوں کو اس قابل بناتی ہے کہ وہ عدم سے وجود میں آئیں، اپنی ذات میں شر نہیں''۔ لہٰذا زندگی ایک سعی آزادی ہے۔ اور اس سعی کا طریق ''انا'' کی تعلیم ہے یا دوسرے الفاظ میں جیسے خود محمد (ﷺ) نے بتایا: تخلقوا باخلاق اللہ (اپنے اندر اخلاق پیدا کرو)۔ یہ حدیث ہمیں وٹمین کا یہ قول یاد دلاتی ہے۔ ''میں مکمل اشیاء کی انتہا ہوں اور پیدا ہونے والی اشیاء کا محیط''۔

وٹمین نے یہ بھی کہا ہے کہ ''میں خدا کو مردوں اور عورتوں کے چہروں میں دیکھتا ہوں اور خود اپنے چہرے میں جب آئینہ کے سامنے کھڑا ہوتا ہوں''۔ نٹشا نے اسی نصب العین کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے۔ ''خالق اپنے ایسے اور خالقوں کی جستجو میں رہتا ہے''۔ اور فی الحقیقت سارے کا سارا مذہب اور سارے کا سارا فلسفہ بالآخر اسی تکمیل خودی کے اصول میں آ جمع ہوتا ہے۔ از روئے نفسیات بھی انسان کسی ایسی الوہیت کو تسلیم نہیں کر سکتا، جس کا وہ خود مظہر نہیں اور معلوم بھی یہی ہوتا ہے کہ یہ امر ایک صداقت طبعیہ ہے۔ اقبال نے صداقت کا، نٹشا یا وٹمین کی نسبت زیادہ وثوق سے ادراک کیا ہے۔ وٹمین کا ''نفس متوسط'' مبہم وغیر مستخص ہے اور نہ اس قدر جامع ہی ہے جیسا کہ ایک منتہی کو ہونا ضروری ہے۔ نٹشا کا ''فوق الانسان'' صحبت انسان سے گریزاں اور نفور ہے۔ اس لیے جبلتہً باطل ہے۔ مگر اقبال کا ''انسان کامل'' ''نفس متوسط'' ہے اور جلیس ہمدرداا ور اقبال کا ''نفس متوسط'' ''انسان کامل'' گویا۔

''خود صنم ہے خود پرستار صنم''

با خودے شنید ز افکار خودی
نعرہ زد از گنج ''اسرار خودی''

وا نہ گشتہ برمن بے خودی ہنوز
سرے از ''اسرار'' و رمزے از ''رموز''

(ہمایوں، مئی ۱۹۲۲ئ)

۱-   انگریزی شاعر

۲-   ڈاکٹر عبدالرحمن بجنوری

۳-   وکذالک جعلناکم امۃ وسطالتکونوا شھداء علی الناس ویکون الرسول علیکم شھداء (قرآن)

اسرار خودی

یوسف سلیم چشتی

مثنوی اسرار خودی پہلی مرتبہ ۱۹۱۵ء میں شائع ہوئی تھی۔ علامہ نے اس کی اشاعت سے قبل اپنے چند دوستوں کو خطوط لکھے تھے کہ اس مثنوی کے لیے کوئی موزوں نام تجویز کریں۔ چنانچہ اس سلسلہ میں انھوں نے خواجہ حسن نظامی صاحب کو بھی لکھا تھا کہ وہ مثنوی جس میں خودی کی حقیقت و استحکام پر بحث کی ہے، اب تقریباً تیار ہے اور پریس جانے کو ہے۔ اس کے لیےبھی کوئی عمدہ نام یا خطاب تجویز فرمائیے۔ شیخ عبدالقادر صاحب نے اس کے نام ''اسرار حیات'' اور ''پیام سروش'' تجویز کیے ہیں۔

بہر حال مختلف ناموں میں سے اسرار خودی علامہ کو پسند آیا۔ اور اس میں یہ خوبی بھی ہے کہ ترکیب مثنوی کے پہلے شعر میں مستعمل ہے:

پیکر ہستی ز آثار خودی است

ہر چہ می بینی نہ اسرار خودی است

دوسری خوبی یا مناسبت یہ ہے کہ علامہ نے اس مثنوی میں بلاشبہ خودی کے اسرار واضح کیے ہیں، یعنی وہ استعدادیں یا صلاحیتیں جو خودی میں پوشیدہ ہیں اور مسلمان صدیوں سے ان سے بیگانہ ہو چکے ہیں۔ اور یہی وجہ ہے کہ جب یہ مثنوی شائع ہوئی تو اس کا خیر مقدم ''شکوہ'' کی طرح گرمجوشی کے ساتھ نہیں کیا گیا۔ اول تو زبان فارسی تھی، دوسرے یہ کہ مضامین غیر مانوس تھے۔ جن سے طبائع کو کوئی مناسبت نہیں تھی۔ حد یہ ہے کہ کتاب کا نام ہی عوام اور خواص دونوں کے لیے بالکل نیا تھا۔ اور خودی کا مفہوم متوسط درجہ کی عقول سے بلاشبہ بالا تر تھا۔ بلکہ اکثر اصحاب کے لیے غلط فہمیوں کا موجب بن گیا۔ س جس کی تفصیل آئندہ اوراق میں ملے گی۔

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ کتاب کی تاریخ لکھنے سے پہلے بیسویں صدی کے آغاز میں دنیائے اسلام اور مسلمانان ہندوستان کی حالت کا مختصر جائزہ ہدیۂ ناظرین کر دیا جائے۔ تا کہ وہ اس تاریخی پس منظر کی

روشنی میں اس مثنوی کی ضروریات، اہمیت اور قیمت کا صحیح اندازہ کر سکیں۔

تمام دنیائے اسلام پر جمود و خمود کی کیفیت طاری تھی، جو لازمی نتیجہ تھی اس کورانہ تقلید، تنگ نظری اور جہالت کا جو ملت مرحومہ پر صدیوں سے مسلط تھی۔

(۱) مجمع الجزائر مشرقی خصوصاً جاوا کے مسلمانوں میں کسی قسم کی حرکت نہیں تھی، نہ سیاسی، نہ ثقافتی نہ علمی۔ یہ لوگ ڈرچ حکومت کے ''زیر سایہ'' کان ڈھلکائے غلامی کی زندگی بسر کر رہے تھے۔ چونکہ دستور قدیم کے مطابق حج کر لینے کے بعد، شادی میں سہولت حاصل ہو جاتی تھی، اس لیے اس جزیرہ کے باشندے سے اس فریضہ کی ادائیگی میں بہت سرگرمی کا اظہار کرتے تھے۔ بلکہ اس کو جہاد فی سبیل اللہ سمجھتے تھے۔

(۲) افغانستان کے باشندے تقلید تعصب، جہالت اور رسوم پرستی میں تمام مسلمانوں سے چار قدم آگے تھے اور آج بھی یہ لوگ اس بات پر فخر کر سکتے ہیں کہ ان معاملات میں کوئی قوم ان کے حریف نہیں ہے۔ سیاسی اعتبار سے افغانستان کے مسلمان انگریزوں کے زیر اقتدار تھے۔ کیونکہ عبدالرحمن خاں اور امیر حبیب اللہ خاں دونوں کو دولت برطانیہ کے خزانے سے ۲۶ لاکھ روپے سالانہ وظیفہ ملتا تھا۔ جسے یہ حکمران اپنی رعایا کو خوش کرنے کے لیے ''خراج'' سے تعبیر کیا کرتے تھے۔ اگرچہ انگریز اس بات سے آگاہ تھے۔ لیکن عقل مند آدمی آم کھایا کرتا ہے پیڑ نہیں گنا کرتا۔

الفاظ کے پھندوں میں کہاں پھنستے ہیں دانا

(۳) اب رہے ترکستان (سمرقند و بخارا) کے مسلمان، تو وہ ۱۸۷۳ء سے روس کی غلامی میں زندگی بسر کر رہے تھے۔ ان پر بھی کامل جمود طاری تھا۔ افغانوں کی طرح علوم و فنون سے نفور اور ترقی سے کوسوں دور تھے۔

(۴) ایران کے مسلمان، ملوکیت اور مذہبی پیشوائیت کے شکنجہ میں گرفتار تھے۔ یعنی آزاد ہونے کے باوجود غلام تھے اور معاشی بدحالی جو ملوکیت کا لازمی نتیجہ ہے ان کے سروں پر مسلط تھی۔ فوج کے سپاہی رائفل کے بجائے تعویذ سے کام لیتے تھے۔ اور عوام الناس جدوجہد کے بجائے عزا خانوں مین سوز خوانی کو مقصد حیات سمجھتے تھے۔ اندریں حالات اگر ان کی قومی زندگی ایک مسلسل مرثیہ کی صورت میں تبدیل ہو گئی تھی تو جائے تعجب نہیں ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ جب روس اور انگلستان نے یہ دیکھا کہ یہ قوم رات دن ماتم کرنے میں مشغول رہتی ہے۔ تو انھوں نے ۱۹۰۷ء میں اس کو غلام بنانے کے لیے ایک خفیہ معاہدہ کیا۔ جس کی رُو سے قرار پایا کہ شمالی ایران پر روس اور جنوبی ایران پر انگلستان مسلط ہو جائے۔

(۵) سلطنت ترکی، جس کی فوجیں کبھی قلب یورپ کو اپنی جولانگاہ بناتی تھیں اور ویانا پر دستک دیا کرتی تھیں، اب اپنے دارالحکومت کی حفاظت بھی نہیں کر سکتی تھیں۔ اگر انگریز مانع نہ ہوتے تو روسی فوجیں

کبھی کی قسطنطنیہ میں فاتحانہ طور پر داخل ہوچکی ہوتیں۔ وہی سلطنت ترکی جس کے جنگی جہاز کبھی بحر ہند کا سینہ چیرتے رہتے تھے۔ بیسویں صدی کے آغاز میں اس قدر عاجز اور نادار ہوگئی تھی کہ جب ۱۹۱۱ء میں اطالیہ نے طرابلس پر حملہ کیا تو وہ اس ولایت کو بچانے کے لیے فوج روانہ نہ کرسکی۔ محض اس لیے کہ اس کے پاس کوئی جنگی جہاز نہ تھا۔

اب رہے ترکی علماء تو ان کی روشن خیالی کا اندازہ اس بات سے ہوسکتا ہے کہ انھوں نے قرآن حکیم کے ترجمہ کو کفر کا ہم پلہ قرار دے دیا تھا۔ ان علماء کی نظر میں قرآن حکیم اس لیے نازل نہیں ہوا تھا کہ اس کے معانی اور مطالب سے آگاہی حاصل کی جائے۔ مُلاّ خواہ افغانی ہو یا ایرانی، ہندی ہو یا ترکی، اس کی ذہنیت میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔

(۶) مصر پر انگریزوں کا اقتدار ۱۸۸۲ء میں قائم ہوا تھا۔ اور اس صدی کے آغاز میں وہ اقتدار، تسلط کی صورت میں مبدل ہو چکا تھا، سوڈان پر باقاعدہ برطانوی قبضہ ہو چکا تھا۔ لارڈ کچز، مہدی سوڈانی کی قبر کھود کر اس مردِ مجاہد کی ہڈیاں شارع عام پر نذرِ آتش کرکے برطانوی شرافت اور مغربی تہذیب کا مظاہرہ کر چکا تھا۔

(۷) الجیریا اور طونیشیا پر تیسری بڑی طاقت یعنی فرانس نے اپنا تسلط قائم کرلیا تھا اور مراقش آزادی کی آخری سانسیں لے رہا تھا۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ ساری دنیا کے مسلمان یا تو مختلف یورپین طاقتوں کے غلام تھے یا غلامی کی طرف مائل تھے۔ ساری دنیائے اسلام میں صرف ایک ہستی سید جمال الدین افغانی کی بے شک ایسی تھی جس نے مسلمانوں میں حرکت پیدا کرنے کی کوشش کی تھی، لیکن افسوس مصر کے علاوہ انھیں کسی اسلامی ملک میں کوئی مفتی محمد عبدہٗ نصیب نہیں ہوا۔ انھوں نے ۱۸۹۷ء میں وفات پائی۔ سودا کا یہ شعر سید صاحب کی زندگی پر صادق آسکتا ہے:

سودا قمارِ عشق مین شیریں سے کوہکن
بازی اگرچہ پا نہ سکا سر تو کھو سکا!

دنیائے اسلام پر اس وقت اس شدت کا جمود طاری تھا۔ کہ ہر ملک میں کئی کئی جمال الدین پیدا ہوتے تو شاید کچھ کامیابی ہوتی۔

بیسویں صدیں کے آغاز میں دنیائے اسلام کی حالت زار کسی قدر اندازہ لسان العصر اکبر الہ آبادی کے اس شعر سے بھی ہوسکتا ہے۔

مراقش جا چکا ایراں گیا اب دیکھنا یہ ہے کہ

کہ جیتا ہے یہ لڑکی کا مریض ناتواں کب تک

اب رہے ہندی مسلمان جن میں حضرت اقبال پیدا ہوئے اور جن کے بیدار کرنے کے لیے انھوں نے ۱۹۱۵ء میں یہ مثنوی لکھی تو ان کی حالت افغانوں، ترکمانوں، ایرانیوں، عربوں اور مصریوں سے بھی بدتر تھی۔

چونکہ مسلمان ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی میں پیش پیش تھے۔ اس لیے انگریزوں نے کامیابی کے بعد ان سے ایسا ہولناک انتقام لیا کہ ہلاکو اور چنگیز کو بھی شرما دیا۔ چند سال تک تو یہ کیفیت رہی کہ

جسے دیکھا حاکم وقت نے کہا یہ تو قابل دار ہے

اس کے بعد جب آتش انتقام کچھ ٹھنڈی ہوئی تو مسلمانوں کے اندر حریت کی روح فنا کرنے کے لیے تمام ممکن ذرائع استعمال کیے گئے اور جب تک انگریزوں کو یہ یقین نہیں ہو گیا کہ اب کوئی کلمۂ حق کہنے والا باقی نہیں رہا۔ دار و گیر اور قید و بند کا سلسلہ ختم نہیں ہوا۔

بعد ازیں انگریزوں نے معاشی اعتبار سے ان کو تباہ کرنے کی صورت یہ نکالی کہ پہلے ان کی جاگیریں ضبط کر کے ہندوؤں کے حوالہ کر دیں۔ اس کے بعد اعلیٰ ملازمتوں کے دروازے ان پر بند کر دیے۔ جب برادرانِ وطن نے انگریزوں کا یہ طرز عمل دیکھا تو ان کے اندر بھی یہ آرزو پیدا ہوئی کہ اب مسلمانوں سے محمود غزنوی کے حملوں کا انتقام لینا چاہیے۔ چنانچہ اس مقصد کے لیے انھوں نے کانگریس کے پردہ میں اپنی قوم کے اندر وطنیت کے جذبات کو ابھارنا شروع کر دیا۔ اس معاملہ م یں آریہ سماج نے ہندوؤں کی بڑی امداد کی۔ ایک طرف مسلمانوں کے دین کے خلاف نفرت انگیز لٹریچر شائع کرنا شروع کر دیا اور دوسری طرف ہندوؤں کے سامنے رانا پرتاپ، شیواجی اور بندہ بیراگی کو قومی ہیرو بنا کر پیش کرنا شروع کیا۔ کانگریس کی تحریک دراصل ہندو مذہب اور ثقافت کے احیاء کی ایک زبردست کوشش تھی۔ یہی وجہ ہے کہ شروع میں تمام نامور آریہ سماجی مثلاً بال گنگا دھر تلک، لاجپت رائے اور شردہانند وغیرہ اس کے سرگرم معاون تھے۔ لیکن مسلمان ۱۹۳۷ء تک اس حقیقت سے آشنا نہ ہو سکے۔ جب بیسویں صدی کا آغاز ہوا تو ہندی مسلمان لاشۂ بے جان کا مصداق بنے ہوئے تھے۔

(۱) سارے ملک میں ان کی کوئی سیاسی انجمن نہیں تھی کیونکہ سیاسی شعور ہی فنا ہو چکا تھا۔

(۲) لے دے علی گڑھ ایک کالج تھا جس کا مقصد یہ تھا کہ مسلمانوں کو سرکاری ملازمت مل سکے۔ چنانچہ مسٹر ماریسن کا سب سے بڑا احسان ہماری قوم پر تھا کہ وہ مسلمان گریجویٹوں کو ڈپٹی کلکٹر پر فائز کرا دیتے تھے۔ مسلمانوں کی نگاہ میں یہ چیز جتنی قیمتی تھی اس کا اندازہ اکبر کے اس شعر سے ہوسکتا ہے۔

شوق لیلائے سول سروس نے مجھ مجنوں کو

اتنا دوڑایا، لنگوٹی کر دیا پتلون کو

(۳) دوسری درسگاہ دیوبند میں تھی جس کا نصب العین تو صحیح تھا لیکن جو علماء وہاں سے فارغ ہو کر نکلتے تھے ایک تو وہ حالات حاضرہ سے بے خبر تھے۔ دوسرے یہ کہ دین اسلام کا مفہوم ان کے ذہنوں میں صرف یہ تھا کہ دین اور دنیا دو مختلف چیزیں ہیں۔ اسلام کا مقصد صرف یہ ہے کہ دنیا کو ترک کر کے اپنی زندگی نماز، روزہ اور اوراد و ظائف میں بسر کی جائے اور علماء کا کام صرف یہ ہے کہ لوگوں کو شرعی مسائل بتا دیے جائیں ۔ یا کوئی استفتاء آئے تو اس کا جواب لکھ دیا جائے یا طلباء کو دین کی کتابیں پڑھا دی جائیں۔ اب رہے مسلمانوں کے تمدنی اور سیاسی اور معاشی مسائل تو یہ سب دنیاداری کی باتیں ہیں۔ علماء یا مشائخ کو ان سے کیا واسطہ؟

(۴) امراءنشۂ دولت میں سرشار تھے اور انگریزوں کی خوشنودی کو زندگی کی معراج سمجھتے تھے۔

(۵) صوفیاء حجروں میں بیٹھے ہوئے بزرگوں کی کرامات کا تذکرہ کرتے رہتے تھے اور اپنے مریدوں کی جہالت سے ہر قسم کے فوائد حاصل کرتے رہتے تھے۔

(۶) جب خواص کی یہ حالت تھی تو عوام کی حالت کا تذکرہ ہی فضول ہے۔

(۷) رہ گئے شعراء تو وہ حسب دستور قدیم، خیالی معشوقوں کی زلفوں میں اسیر تھے۔

(۸) ۱۹۰۶ء میں مسلم لیگ قائم ہوئی لیکن اُس وقت اس جماعت کا مقصد مسلمانوں کے اندر حریت کے جذبات پیدا کرنا نہ تھا۔ بلکہ سرکار سے اپنے حقوق طلب کرنا اور ہندوؤں کی ان چیرہ دستیوں کے خلاف استغاثہ نہ کرنا اور مدرسوں کی گرانٹ کے لیے دست سوال دراز کرنا اور تاج برطانیہ سے وفاداری کا اعلان کرنا۔

لیکن ان سب باتوں کے باوجود جب ۱۹۱۱ء میں انگریزوں نے بنگالیوں کی شورش سے تنگ آ کر تقسیم بنگال کی منسوخی کا اعلان کیا تو مسلمانوں کی آنکھیں کچھ کھلیں اور ان کو یہ محسوس ہوا کہ وفاداری کا صلہ ذلت و خواری کے علاوہ اور کچھ نہیں۔

یہ حالات تھے جب ۱۹۱۲ء میں علامہ کے دماغ میں اس مثنوی کا تصور پیدا ہوا۔ اب ہم یہ دکھانا چاہتے ہیں کہ اس مثنوی کی تصنیف کا محرک اصلی کیا تھا۔

واضح ہو کہ جب بیسویں صدی کا آغاز ہوا تو اس وقت علامہ کی عمر ۲۶۔۲۷ سال کی تھی۔ اور وہ ایم۔اے پاس کر کے پروفیسری کے عہدہ پر فائز ہو چکے تھے۔ یعنی ان کا ملی اور سیاسی شعور پورے طور سے بیدار ہو چکا تھا۔ چنانچہ جب انھوں نے اپنی قوم کے حالات کا جائزہ لیا تو اس کی پستی، ذلت و خواری اور درماندگی ان پر روز روشن کی طرح آشکارا ہو گئی۔ ایک تو خدا نے ان کو شاعرانہ دل عطا کیا تھا، اس کے علاوہ

انھوں نے فلسفیانہ دماغ پایا تھا، لہٰذا ایسے شخص کے لیے اپنی قوم کی زبوں حالی اور درماندگی کا صحیح علم حاصل کر لینا کچھ بھی مشکل نہیں تھا۔ اگر یہ سچ ہے کہ عقلمنداں را اشارہ کافی است تو جو قوم سکھوں کی غلامی پر رضا مند ہو سکتی ہو۔ اور ۱۷۶۶ء سے ۱۸۴۶ء تک اپنی مساجد اوراپنے قرآن دونوں کی بے حرمتی گوارا کر سکتی ہو، اور اس ذلت وخواری کے باوجود مناکحت پر مائل ہو سکتی ہو اس کے مردہ ہونے میں کس عقلمند کو شک ہو سکتا ہے؟

میرا قیاس ہے کہ ۱۹۰۵ء تک اقبال کے اثر پذیر دل نے اپنی قوم کی زبوں حالی کا ہر پہلو سے مطالعہ کیا۔ اس کے بعد قدرت نے ان کو تین سال کے لیے اُن قوموں میں بھیج دیا جن کی تقدیریں صبح وشام بدلتی رہتی ہیں۔ جب انگلستان اور جرمنی میں انھوں نے زندہ قوموں کو بچشم خود دیکھا تو یقینا موازانہ کیا ہوگا کہ مسلمان—— جو ہر سال حج بھی کرتے ہیں اور ہر مزار پر چادریں چڑھاتے ہیں اور ہر جمعرات کو قوالی بھی سنتے ہیں اور ہر نوچندی کو ''ختم خواجگان'' بھی کرتے ہیں۔ غرضیکہ تقرب الی اللہ کی تمام شرائط پوری کرتے ہیں۔ وہ تو غلامی کی زندگی بسر کر رہے ہیں اور یورپ کی قومیں جو نہ گیارہویں کی نیاز کرتی ہیں، نہ بی بی کی صحنک بھرتی ہیں نہ رجب کے کونڈے کرتی ہیں نہ ماتم کرتی ہیں، نہ مرثیے پڑھتی ہیں۔ نہ ذوالجناح نکالتی ہیں۔ نہ تعزیے بناتی ہیں۔ یعنی اسلام سے کوسوں دور ہیں۔ لیکن وہ ساری دنیا پر حکمران ہیں۔

جب ۱۹۰۸ء میں علامہ ہندوستان واپس آئے تو ان کی حقیقت جو طبیعت نے ان کو مسلمانوں کے زوال وانحطاط بلکہ میری رائے میں اُن کی روحانی، اخلاقی اور سیاسی موت کے اسباب کی جستجو پر مائل کیا ہوگا۔ بانگِ درا کی بعض نظموں سے میرے قیاس کی تائید ہو سکتی ہے۔ مثلا

ترا اے قیس کیونکر ہو گیا سوز دروں ٹھنڈا
کہ لیلیٰ میں تو ہیں اب تک وہی انداز لیلائی
نہ تخم لا الہ تیری زمین شور سے پھوٹا
زمانہ بھر میں رسوا ہے تری فطرت کی نازائی

۱۹۱۰

امتیں اور بھی ہیں ان میں گنہگار بھی ہیں   عجز والے بھی ہیں مست مے پندار بھی ہیں
ان میں کاہل بھی ہیں غافل بھی ہشیار بھی ہیں   سینکڑوں ہیں کہ ترے نام سے بیزار بھی ہیں

رحمتیں ہیں تری اغیار کے کاشانوں پر

برق گرتی ہے تو بیچارے مسلمانوں پر
۱۹۱۰

صفت شمع لحد مروۃ ہے محفل میری آہ اے رات! بڑی دُور ہے منزل میری

تجھے آباء سے اپنے کوئی نسبت نہیں ہو سکتی
کہ تو گفتار، وہ کردار، تو ثابت، وہ سیّارا
گنوا دی ہم نے جو اسلاف سے میراث پائی تھی
ثریا سے زمین پر آسماں نے ہم کو دے مارا

کافروں کی مسلم آئینی کا بھی نظارہ کر اور اپنے مسلموں کی مسلم آزادی بھی دیکھ
سازِ عشرت صدا مغرب کے ایوانوں میں سن اور ایراں میں ذرا ماتم کی تیاری بھی دیکھ
۱۹۱۱ئ

پھول بے پروا ہیں تو گرم نوا ہو یا نہ ہو کارواں بے حس ہے، آواز درا ہو یا نہ ہو

وائے نا کامی متاعِ کارواں جاتا رہا کارواں کے دل سے احساس زیاں جاتا رہا

سطوتِ توحید قائم جن نمازوں سے ہوئی وہ نمازیں ہند میں نذر برہمن ہو گئیں

آبرو باقی تری ملت کی جمعیت سے تھی جب یہ جمعیت گئی دنیا میں رسوا تو ہوا
۱۹۱۳ء

خوب ہے تجھ کو شعار صاحب، یثرب کا پاس کہہ رہی ہے زندگی تیری کہ تو مسلم نہیں
۱۹۱۳ء

کیا ان اشعار سے یہ حقیقت واضح نہیں ہوتی کہ ۱۹۰۸ء سے ۱۹۱۳ء تک اقبال نے مختلف نظموں میں قوم کی پستی اور خواری پر مرثیہ خوانی کی ہے؟ ان اشعار سے یہ بھی معلوم ہوسکتا ہے کہ ان کی نظر میں مسلمانوں کے زوال کا سبب یہ تھا کہ وہ ذوقِ عمل سے بے گانہ ہو گئے تھے۔

اب اقبال نے قرآن مجید کا مطالعہ شروع کیا تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ کتاب اللہ قوموں کی زندگی اور ترقی کے لیے کیا اصول بیان فرماتی ہے۔ اس زمانہ میں حضرت علامہ کی زندگی کا جو حال ہم تک پہنچا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مرحوم تہجد کی نماز کے بعد قرآن کریم کی تلاوت کیا کرتے تھے اور اس کی آیات میں تدبر اور تفکر کا نتیجہ یہ نکلتا تھا کہ کتاب مقدس کی اوراق اُن کے آنسوؤں سے تر ہوتے جاتے تھے۔ چنانچہ مرحوم کا وفادار خادم علی بخش ہر روز اُن کے لیے اوراق کو دھوپ میں سکھایا کرتا تھا۔

۱۹۱۱ء سے ۱۹۱۳ء تک یہ تین سال میری رائے میں اقبال نے شدید قسم کی باطنی کشمکش، ذہنی اضطراب اور دماغی کاوش میں بسر کیے۔ کیونکہ قرآن حکیم کے مطالعہ سے یہ حقیقت ان پر واضح ہوگئی تھی کہ یہ تو سراسر عمل صالح یعنی جہاد کی تعلیم دیتا ہے۔ بلکہ نجات اُخروی کے علاوہ دنیاوی سربلندی کو بھی اسی مشغلہ سے وابستہ کرتا ہے۔ مسلمانوں کی زندگی کا وہ قبل ازیں مطالعہ کر چکے تھے کہ اس میں عمل صالح کے علاوہ اور سب کچھ تھا (میں اس کی تفصیل سے قصداً اجتناب کرتا ہوں) تو اب جو سوال علامہ کے سامنے پوری شدت اور سنجیدگی کے ساتھ آیا، وہ یہ تھا کہ کس چیز نے قوم کی قوتِ عمل کو فنا کر دیا؟

کافی غور و فکر کے بعد ان پر یہ حقیقت منکشف ہوئی کہ غیر اسلامی تصوف نے مسلمانوں کو ذوقِ عمل سے محروم کر دیا۔ غیر اسلامی تصوف سے میری مراد واحدۃ الوجود کی وہ تعبیر ہے جس کی رُو سے خدا اور انسان میں کوئی فرق باقی نہیں رہتا۔ ظاہر ہے جب کسی انسان کا خواہ وہ ہندو ہو یا مسلمان یہ عقیدہ ہوگا کہ:

(۱) میں موجود نہیں بلکہ موہوم یا معدوم ہوں یعنی میرا وجود سراسر دھوکہ اور فریبِ نظر ہے۔ تو وہ جد وجہد یا عمل صالح کی طرف کیسے راغب ہوسکتا ہے؟

(۲) کائنات میں جو کچھ نظر آتا ہے یہ سب خدا ہے۔ بالفاظ دگر میں بھی خدا ہوں تو پھر وہ شخص خدا کی عبادت یا اطاعت کر سکتا ہے؟

(۳) جب فرد کی ہستی باطل ہوگئی اور اس کس وجود ذاتی کی نفی ہوگئی تو اخلاقی ذمہ داری کا احساس کیسے پیدا ہوسکتا ہے۔ اور جب اخلاقی ذمہ داری کا احساس مٹ جائے تو دین یا مذہب کیسے باقی رہ سکتا ہے؟

اتنی بات تو اقبال سے پہلے مولانا حالی اور لسان العصر اکبر نے بھی واضح کر دی تھی کہ مسلمانوں کے زوال کا باعث یہ ہے کہ انھوں نے قرآن مجید کو ترک کر دیا ہے۔ لیکن یہ نہیں بتایا کہ کیوں ترک کر دیا؟ اس

بات کو اقبال نے ہم پر واضح کیا اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ قرآن مجید فرماتا ہے کہ:

(۱) انسان معدوم یا موہوم نہیں ہے بلکہ موجود ہے۔ اگر وہ یا اس کا وجود دھوکا یا فریب ہوتا تو اللہ تعالیٰ اسے زمین میں خلیفہ کیسے بنا سکتا تھا؟ خلافت پر فائز ہونے کے لیے انسان کا موجود ہونا پہلی شرط ہے۔

(۲) انسان اور خدا میں اسی طرح فرق ہے جس طرح زمین اور آسمان میں فرق ہے۔ اللہ تعالیٰ خالق ہے اور معبود ہے، انسان مخلوق ہے اور عابد ہے۔ اگر خدا اور انسان ایک ہوں تو پھر عبادت کون کرے گا؟ اور کس کی عبادت کرے گا؟

(۳) ہر انسان اپنی نجات و فلاح کا خود ذمہ دار ہے۔ وہ ایک دانا بینا اور توانا ہستی ہے۔ جسے اللہ نے نیکی اور بدی دونوں کے راستے دکھا دیے ہیں اور اسے اس بات کی آزادی عطا کی ہے کہ جو راستہ چاہے اختیار کرے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوسکتا ہے کہ ویدانتی یا غیر اسلامی تصوف قرآن حکیم کی ضد ہے۔ چونکہ مسلمانوں نے اول الذکر کو اختیار کر لیا اس لیے وہ آخر الذکر سے قدرتی طور پر برگشتہ یا بے گانہ ہو گئے۔ جب ایک تاریکی اختیار کرے گا تو لامحالہ روشنی سے محروم ہو جائے گا یا اُسے روشنی کو ترک کرنا پڑے گا۔ چنانچہ علامہ خود فرماتے ہیں:

مختصر یہ کہ ہندو حکماء (خصوصاً شری شنکر اچاریہ) نے مسئلہ وحدت الوجود کے اثبات میں دماغ کو اپنا مخاطب بنایا۔ مگر ایرانی شعراء نے اس مسئلہ کی تفسیر میں زیادہ خطرناک طریق اختیار کیا۔ یعنی انھوں نے دل کو اپنی آماجگاہ بنایا اور ان کی حسین و جمیل نکتہ آفرینیوں کا آ کر کار یہ نتیجہ نکلا کہ اس مسئلہ نے عوام تک پہنچ کر تمام اسلامی قوم کو ذوقِ عمل سے محروم کر دیا۔

جب علامہ پر یہ حقیقت منکشف ہوگئی کہ قوم کی بربادی کا سبب نفی خودی کا غیر اسلامی عقیدہ ہے تو انھوں نے اپنے دل و دماغ کی ساری قوتوں کو اثبات یا خودی کے اسلامی عقیدہ کی اشاعت کے لیے وقف کر دیا۔

یعنی ان کا کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے

(۱) قوم کے مرض کی تشخیص کی——— محکومی اور غلامی

(۲) اس مرض کا سبب دریافت کیا——— نفیٔ خودی کا عقیدہ

(۳) ازالۂ مرض کے لیے نسخہ تجویز کیا——— اثبات و استحکام

اس کارنامہ نے ان کو عہد حاضر کا عظیم المرتبہ اسلامی مفکر، حکیم الامت، ترجمان حقیقت، مجدد ملت اور اسلامی انقلاب کا سب سے بڑا داعی بنا دیا۔

انھوں نے اسرار خودی اور رموز بے خودی اس لیے لکھی کہ مسلمان عشق رسولؐ کی بدولت اپنے

اندر اس قدر طاقت اور قوت پیدا کر لیں کہ ''عالم نو'' کی تخلیق کر سکیں۔ وہی عالم نو جس میں کوئی مسلمان کسی مسلمان کا غلام نہیں ہوگا۔

عالم نو ہے ابھی پردۂ تقدیر میں
میری نگاہوں میں ہے اس کی سحر بے نقاب

میرے اس خیال کی تائید خود حضرت علامہ کے ان الفاظ سے ہو سکتی ہے جو انھوں نے ۱۸ / اکتوبر ۱۹۱۵ء کو مثنوی کی اشاعت سے چھ ماہ کے بعد لسان العصر حضرت اکبر الہ آبادی کو اپنے خط میں لکھے تھے:

''مذہب بغیر قوت کے محض ایک فلسفہ ہے۔'' یہ نہایت صحیح مسئلہ ہے اور حقیقت میں مثنوی لکھنے کے لیے یہی خیال محرک ہوا۔ میں گذشتہ دس سال سے اسی پیچ و تاب میں ہوں۔

ان تین جملوں سے تین اہم حقائق واضح ہو سکتے ہیں:

(۱) پہلے فقرہ میں علامہ اقبال نے حضرت اکبر الہ آبادی کے اس شعر کی صداقت کو تسلیم کیا ہے کہ:

نہو مذہب میں گر زور حکومت
تو وہ کیا ہے نر ایک فلسفہ ہے

علامہ اس نظریہ سے بکلی اتفاق کرتے ہیں کہ مذہب (دین) بغیر قوت کے محض ایک فلسفہ یا نظریہ ہے۔ چنانچہ پس چہ باید کرد میں وہ خود کہتے ہیں:

رائے بے قوت ہمہ مکر و فسوں

اور بال جبریل میں اسی حقیقت کو یوں واضح کرتے ہیں:

عصا نہ ہو تو کلیمی ہے کار بے بنیاد

(۲) دوسرے فقرہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال نے یہ مثنوی اس لیے لکھی کہ مسلمانوں کو اس دنیا میں دوبارہ قوت (حکومت) حاصل ہو جائے۔

(۳) تیسرے فقرے سے یہ بات واضح ہوگئی کہ مثنوی دس سال کے مسلسل غور و فکر کا ثمرہ ہے۔ یعنی اقبال نے ۱۹۰۳ء سے لے کر ۱۹۱۳ء تک مسلسل مسلمانوں کے زوال کے اسباب پر غور کیا اور جب مرض کا اصلی سبب انھیں معلوم ہو گیا تو پھر اس کے لیے اپنی تمام کوششیں وقف کر دیں۔

اقبال کو یقین تھا کہ اگر مسلمان اس مثنوی کا مطالعہ کریں گے تو اُن کی موجودہ حالت میں انقلاب پیدا ہو جائیگا۔ چنانچہ ۲۰/ جنوری ۱۹۱۸ء کو جو خط انھوں نے مہاراجہ سرکشن پرشاد کو لکھا تھا۔ اس میں یوں رقم طراز ہیں:

میں نے دو سال کا عرصہ ہوا تصوف کے بعض مسائل سے کسی قدر اختلاف کیا تھا۔ اور وہ اختلاف ایک عرصہ

سے صوفیائے اسلام میں چلا آ تا ہے۔ کوئی نئی بات نہ تھی۔ [ا] مگر افسوس ہے کہ بعض ناواقف لوگوں نے میرے مضامین کو (جو مثنوی میں لکھے ہیں) تصوف کی دشمنی پر محمول کیا ہے۔ میں نے اپنی پوزیشن محض اس لیے واضح کی کہ خواجہ صاحب (حسن نظام دہلوی) نے مثنوی پر اعتراض کیے تھے۔ چونکہ میرا عقیدہ تھا اور ہے کہ اس مثنوی کا پڑھنا، اس ملک کے لوگوں کے لیے (خصوصاً مسلمانوں کے لیے) مفید ہے۔ اور اس بات کا اندیشہ تھا کہ خواجہ صاحب کے مضامین کا اثر اچھا نہ ہوگا، اس واسطے مجھے اپنی پوزیشن صاف کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی۔

مثنوی کے پہلے ایڈیشن کی ترتیب یہ تھی کہ شروع میں ایک بے نظیر مقدمہ تھا جس میں علامہ نے دریا کوزہ میں بند کر دیا تھا۔ یعنی نفی خودی کے نظریہ کی ابتداء اور مسلمانوں میں اس کی اشاعت کے اسباب اور نتائج بیان کرنے کے بعد اسلامی تحریک کا حقیقی مقصد واضح کیا تھا۔ پھر یہ بتایا تھا کہ مسلمان اس مقصد سے کیونکر بیگانہ ہو گئے اور اس بیگانگی کا کیا نتیجہ برآمد ہوا۔ آخر میں لفظ خودی کی تشریح درج کی تھی۔

یہ مقدمہ ہر لحاظ سے بہت مفید تھا اور ہے۔ لیکن علامہ نے محض اس لیے اس کو دوسرے ایڈیشن میں شامل نہیں کیا کہ وہ بہت مجمل ہے اور اجمال سے ابہام اور ابہام سے غلط فہمیوں کا دروازہ کھل سکتا ہے۔ لیکن میں اس کو بے حد مفید اور ضروری اور اہم سمجھتا ہوں اس لیے اس کو مقدمہ میں درج کر دوں گا اور اس کی تشریح بھی ہدیۂ ناظرین کروں گا۔ مقدمہ کے بعد سر سید علی امام کی خدمت میں پیش کش تھی جس کا آغاز اس طرح ہوتا ہے:

اے امام! اے سیدوالا نسب		دود مانت فخر اشراف عرب
سلطنت را دیدہ افروز آمدی		عقل کل را حکمت آموز آمدی
آشنائے معنی بے گانۂ		جلوہ شمع مرا پروانۂ
مرغ فکرم گلستانہا دیدہ است		از ریاض زندگی گل چیدہ است
ایں گل از تارِ رگِ جاں بستہ ام		تازہ تر در دست تو گلدستہ ام

بود و نقش ہستی ام انگارۂ		نا قبولے ، نا کسے، آوارۂ

اس کے بعد دس شعر وہ تھے جواب دیباچہ میں ص ۱۰، ۱۱ پر درج ہیں اور ان کے بعد آخری تین شعر یہ تھے:

ملت از جسم است شاعر چشم اوست		جسم را از چشم بینا آبروست
جش [۴] از نورِ محبت روشنم		اشکبار از درد اعضائے تنم

نذر اشک بے قرار از من پذیر
گریۂ بے اختیار از من پذیر

اقبال نے بہت اچھا کیا کہ دوسرے ایڈیشن میں اس پیش کش کو حذف کر دیا۔ کیونکہ اس مثنوی کی نوعیت اسی امر کی متقاضی تھی کہ اسے کسی فرد سے منسوب نہ کیا جائے۔

سر علی امام ۱۸۶۹ء میں پٹنہ (بہار) کے مشہور سرکار رس خاندان مین پیدا ہوئے تھے۔ باپ، چچا، دادا، پردادا، نانا اور ماموں سب سے خان بہادر شمس العلماء مجسٹریٹ یا جج تھے۔ چنانچہ ان کے والد شمس العلماء خان بہادر نواب سید امداد امام اپنے زمانہ میں انگریزوں کی نگاہوں میں بہت محترم تھے۔ علی امام ۱۸۸۷ء میں ولایت گئے اور ۱۸۹۰ء میں بیرسٹری پاس کر کے واپس آئے۔ اور اپنے پیشہ میں غیر معمولی کامیابی اور شہرت حاصل کی۔ ۱۹۰۳ء میں علی گڑھ کالج کے ٹرسٹی مقرر ہوئے اور ۱۹۱۰ء تک علمی سیاسی اور قومی خدمات کے اعتبار سے صف اول میں آ گئے۔ چنانچہ ۱۹۱۰ء میں اُن کو مسلم لیگ کے اجلاس کی صدارت کا فخر حاصل ہوا۔ اور ان کے خطبۂ صدارت نے سارے ہندوستان میں ان کو مشہور کر دیا۔ اسی سال حکومت نے ان کا ''جوہر ادراک'' مناسب قیمت پر خرید لیا۔ یعنی وائسرائے کی کاؤنسل کا ممبر نامزد کر دیا۔ ۱۹۱۷ء میں پٹنہ ہائیکورٹ کی ججی پر فائز ہوئے اور ۱۹۱۹ء میں نظام حیدرآباد نے ان کو وزارتِ عظمیٰ کا عہدہ پیش کیا۔ ۱۹۳۲ء میں وفات پائی۔

پہلے ایڈیشن میں اقبال نے افلاطون یونانی کے بعد حافظ شیرازی پر بھی تنقید کی تھی۔ اور اس میں شک نہیں کہ اس کا لہجہ بہت سخت تھا۔ دو چار شعر درج کرتا ہوں:

آں فقیہہ ملت مے خوارگاں   آں امام امت بے چارگاں
بگذر از جامش کہ در مینائے خویش   چوں مریدان حسن دارد حشیش
محل او در خود ابرار نیست   ساغر او قابل احرار نیست
بے نیاز از محفل حافظ گذر
الحذر از گوسفنداں الحذر

اقبال نے حافظ شیرازی کے خلاف ۳۵ا شعار لکھے تھے اور ان کے اسلوب بیان اور لب ولہجہ کا انداز ان چار شعروں سے بخوبی ہو سکتا ہے۔ چونکہ حافظ کے مداحون کی نہ اس وقت کمی تھی نہ آج ہے۔ اس لیے قدرت بات ہے تھی کہ ان اشعار کی وجہ سے اقبال کے خلاف ایک ہنگامہ برپا ہو گیا۔

چونکہ ان اشعار کے برقرار رکھنے سے اس مثنوی کے لکھنے کا مقصد ہی فوت ہو جاتا ہے۔ اس لیے اقبال نے دانشمندی اور دور بینی سے کام لے کر دوسرے ایڈیشن میں ان اشعار کو یکسر حذف کر دیا۔ اور اُن

کی جگہ ''حقیقت شعر واصلاح ادبیات اسلامیہ'' کے عنوان سے ایک نئے باب کا اضافہ کردیا۔ اگر حافظ کے خلاف اشعار مثنوی میں برقرار رہتے تو کچھ عرصہ کے بعد لوگ شاید اس بے بہا کتاب کا مطالعہ ہی ترک کر دیتے

جب ۱۹۱۵ء میں یہ مثنوی شائع ہوئی تو:۔

(۱) طبقہ علماء دیوبند، بریلی اور فرنگی محل نے تو اسے خود اعتناء ہی نہیں سمجھا۔ اس لیے نہ اس کی موافقت میں کوئی آواز بلند ہوئی نہ مخالفت میں۔

(۲) انگریزی داں طبقہ کی عظیم الشان اکثریت اسے سمجھ نہ سکی۔ کیونکہ اس کتاب کا ماخذ قرآن حکیم اور مثنوی مولانا روم یہ دو کتابیں تھیں اور یہ طبقہ مغربی تعلیم کی بدولت ان دونوں کتابوں سے ناآشنا ہو چکا تھا۔ جن لوگوں نے اس کو سمجھا اُن کے نام انگلیوں پر گنے جا سکتے ہیں۔ مثلاً مولانا محمد علی مرحوم ڈاکٹر عبدالرحمن بجنوری مرحوم اور مولانا اسلم جیراجپوری۔

(۳) عامۃ المسلمین اس لیے مستفید نہ ہو سکے کہ یہ کتاب فارسی زبان میں تھی اور موضوع سخن اُن کی دسترس سے بالاتر تھا۔

(۴) لے دے کے رہ گیا صوفیاء کا طبقہ، تو ان کی عظیم الشان اکثریت علم ہی سے بے بہرہ تھی جن چند حضرات نے اس کتاب کو پڑھا وہ غلط فہمی میں مبتلا ہو گئے کیونکہ وہ اسلامی اور غیر اسلامی تصوف میں امتیاز نہ کر سکے اور چونکہ اس کتاب میں غیر اسلامی تصوف کی علاوہ حافظ شیرازی پر بھی تنقید کی گئی تھی اس لیے انھوں نے مخالفت کا بازار گرم کر دیا۔ ان حضرات میں خواجہ حسن نظامی صاحب دہلوی اور پیرزادہ مظفر احمد صاحب فضلی پیش پیش تھے۔

خواجہ صاحب نے اپنے ہفتہ وار خطیب میں اس مثنوی کی مخالفت میں مضامین کا سلسلہ شروع کیا اور پیرزادہ صاحب نیاس کی تردید میں ایک مثنوی موسومہ راز بےخودی لکھ کر شائع کی۔

خواجہ صاحب نے لسان العصر اکبر الہ آبادی کو بھی اپنا ہم خیال بنا لیا اور اکبر مرحوم اُن کی تحریروں سے اس قدر متاثر ہو گئے کہ انھوں نے کئی خطوط میں جو مولانا عبدالماجد صاحب دریابادی کو اس زمانہ میں لکھے، علامہ پر تعریض کی کہ ''سمجھ میں نہیں آتا کہ اقبال تصوف کے پیچھے ہاتھ دھو کر کیوں پڑ گئے ہیں۔''[۲]

مجھے حضرت اکبر کی اس روش پر بڑی حیرانی ہے کہ انھوں نے مثنوی کا مطالعہ کیے بغیر رائے کیسے قائم کر لی کہ اقبال نفس تصوف کے خلاف ہیں۔ اکبر کو اقبال سے جس قدر بدظنی ہو گئی تھی۔ اس کا اندازہ اس بات سے ہو سکتا ہے کہ جب ۱۹۱۸ء میں مثنوی رموز بےخودی شائع ہوئی اور اقبال نے اس کا ایک نسخہ اُن کو بھیجا تو انھوں نے مولانا دریابادی کو لکھا کہ ''اقبال نے رموز بےخودی مجھے بھیجی ہے۔ لیکن میں نے اس کا مطالعہ نہیں کیا، دل نہیں چاہا۔

ناظرین اندازہ کر سکتے ہیں کہ جب مجھے اکبر کی اس روش پر حیرانی ہے تو اقبال کو کس قدر رنج ہوا ہوگا۔ چنانچہ انھوں نے اس سلسلہ میں جو خطوط لکھے اُس سے اُن کی قلبی کیفیت کا حال بخوبی واضح ہوسکتا ہے۔ ذیل میں چند خطوط کے اقتباسات درج کرتا ہوں:۔

۱۱/جون ۱۹۱۸ء

مخدومی السلام علیکم

کل اور آج دو اور خط آپ کے موصول ہوئے۔ میں نے خواجہ حافظ پر کہیں یہ الزام نہیں لگایا کہ ان کے دیوان سے میکشی بڑھ گئی میرا اعتراض حافظ پر بالکل اور نوعیت کا ہے۔ اسرار خودی میں جو کچھ لکھا گیا ہے، وہ ایک لٹریری نصب العین کی تنقید تھی، جو مسلمانوں میں کئی صدیوں سے پاپولر (مقبول) ہے۔ اپنے وقت میں اس نصب العین سے ضرور فائدہ ہوا۔ لیکن اس وقت یہ غیر مفید ہی نہیں بلکہ مضر ہے۔ خواجہ حافظ کی ولایت سے اس تنقید میں کوئی سروکار نہ تھا، ان کی ان کی شخصیت سے نہ اُن کے اشعار میں مئے سے مراد وہ مئے ہے جو لوگ ہوٹلوں میں پیتے ہیں۔ بلکہ اس سے وہ حالت سکر مراد ہے جو حافظ کے کلام سے پیدا ہوتی ہے۔
میں پہلے لکھ چکا ہوں کہ کون سا تصوف میرے نزدیک قابل اعتراض ہے۔ میں نے جو کچھ لکھا ہے۔ وہ کوئی نئی بات نہیں ہے۔ مجھ سے پہلے حضرت علاء الدولہ سمنائیؒ یہی بات لکھ چکے ہیں۔ حضرت جنید بغدادیؒ لکھ کے ہیں۔ میں نے تو شیخ محی الدین ابن عربیؒ اور منصور حلاجؒ کے متعلق وہ الفاظ نہیں لکھے جو جنیدؒ نے ان بزرگوں کے متعلق ارشاد فرمائے۔ ہاں میں نے ان کے عقائد اور خیالات سے بیزاری ضرور ظاہر کی ہے۔
معاف کیجیے، مجھے تو آپ کے خط سے یہ معلوم ہوا ہے کہ آپ نے مثنوی اسرار خودی کے وہی اشعار دیکھے ہیں جو حافظ کے متعلق لکھے گئے۔ باقی اشعار پر شاید نظر نہیں فرمائی۔ کاش آپ کو اُن کے پڑھنے کی فرصت مل جاتی تا کہ آپ ایک مسلمان پر بدظنی کرنے سے آ ظ رہتے۔
عجمی تصوف سے لٹریچر میں دلفریبی اور حسن تو پیدا ہوتا ہے لیکن ایسا کہ طبائع کو پست کرنے والا ہے۔ اس کے برعکس اسلامی تصوف دل میں قوت پیدا کرتا ہے کہ اس قوت کا اثر لٹریچر پر ہوتا ہے۔
میرا تو یہی عقیدہ ہے کہ مسلمانوں کا لٹریچر تمام ممالک اسلامیہ میں قابل اصلاح ہے۔ قنوطی لٹریچر کبھی دنیا میں زندہ نہیں رہ سکا۔ قوم کی زندگی کے لیے اس کا اور اس کے لٹریچر کا رجائی ہونا ضروری ہے۔
مخلص

محمد اقبال۔ لاہور

اس خط سے جہاں ناظرین پر دیگر معارف واضح ہوں گے، یہ حقیقت بھی منکشف ہوسکتی ہے کہ اقبال نفس تصوف کے خلاف نہیں تھے۔ بلکہ عجمی تصوف کے خلاف تھے اور انھوں نے مثنوی میں اس لیے اس کے خلاف احتجاج کیا کہ اس کی بدولت مسلمانوں میں پستی اور محکومی کا رنگ پیدا ہوگیا۔ اس نکتہ کی مزید

وضاحت مقدمہ میں پیش کروں گا تا کہ ناظرین کو معلوم ہو جائے کہ اقبال وحدت الوجود کس تعبیر کے مخالف ہیں اور کیوں مخالف ہیں۔

چونکہ اس خط کے مضمون کا حضرت اکبر پر کوئی مفید اثر مرتب نہیں ہوا اور ان کی بدگمانی بدستور قائم رہی اس لیے اقبال نے اُن کو دوسرا خط لکھا۔ جس کے اقتباسات ذیل میں درج کرتا ہوں:

۲۰/جولائی ۱۹۱۸ء

مخدومی آپ مجھے تناقصد کا ملزم گردانتے ہیں۔ یہ بات درست نہیں ہے۔ مگر میری بدنصیبی یہ ہے کہ آپ نے مثنوی اسرار خودی کو اب تک نہیں پڑھا۔ میں نے گذشتہ خط میں عرض بھی کیا تھا۔ کہ ایک مسلمان پر بدظنی کرنے سے محترز رہنے کے لیے میری خاطر سے ایک دفعہ پڑھ لیجیے۔ اگر آپ ایسا کرتے تو یہ اعتراض نہ ہوتا

آں چناں گم شو کہ یکسر سجدہ شو

اور مثنوی اسرار خودی کے مضامین میں کوئی تناقص نہیں ہے۔ یہ بات تو میں نے پہلے حصہ میں اس سے بھی زیادہ واضح طور پر بیان کی ہے۔

اند کے اندر حرائے دلنشیں   ترک خود کن سوئے حق ہجرت گزیں
محکم از حق شو سوئے خود گام زن   لات و عزائے ہوس را سر شکن
ہر کہ در اقلیم لا آباد شد   فارغ از بند زن و اولاد شد

میں اس خودی کا حامی ہوں جو سچی بے خودی سے پیدا ہوتی ہے یعنی جو نتیجہ ہے، ہجرت الی الحق کرنے کا اور جو باطل کے مقابلہ میں پہاڑ کی طرح مضبوط ہوتی ہے۔

مگر ایک اور بے خودی ہی جس کی دو قسمیں ہیں:

(۱) ایک وہ جو عاشقانہ شاعری کے پڑھنے سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ اس قسم سے ہے جو افیون وشراب کا نتیجہ ہے۔

(۲) دوسری وہ بیخودی ہے جو بعض صوفیاء اسلام اور تمام ہندو جوگیوں کے نزدیک ذات انسانی کو ذات باری میں فنا کر دینے پیدا ہوتی ہے اور یہ فنا ذات باری میں ہے نہ احکام باری میں پہلی قسم کی بیخودی تو ایک حد تک مفید بھی ہو سکتی ہے۔ مگر دوسری قسم کی بیخودی تمام مذہب واخلاق کی جڑ کاٹنے والی ہے لیکن ان دونوں قسم کی بیخودی پر معترض ہوں اور بس حقیقی اسلامی بے خودی میرے نزدیک اپنے ذاتی اور شخصی میلانت، رجحانات وتخیلات چھوڑ کر اللہ کے احکام کا پابند ہو جانا ہے۔ یہی اسلامی تصوف کے نزدیک فنا ہے۔ البتہ عجمی تصوف فنا کے کچھ اور معنی جانتا ہے۔ جس کا ذکر اوپر کر چکا ہوں۔

زیادہ کیا عرض کروں، سوائے اس کے کہ مجھ پر عنایت فرمایئے ،عنایت کیا رحم کیجیے۔ اوراسرار خودی کو ایک دفعہ اول سے آخر تک پڑھ جایئے۔ جس طرح منصور کو شبلی کے پتھر سے زخم آیا اوراس کی تکلیف سے اس نے آہ وفریاد کی۔ اسی طرح آپ کا اعتراض مجھ کو تکلیف دیتا ہے۔ والسلام

مخلص

محمد اقبال

میں نے اقبال کے ان دو خطوں کے اقتباسات اس لیے ہدیۂ ناظرین کر دیئے ہیں کہ ان کے مطالعہ سے اسرار و رموز کے معانی اور مطلب ان پر بہ آسانی واضح ہو سکتے ہیں۔ جس طرح پہلے خط سے یہ معلوم ہوسکتا ہے کہ تصوف کی دو قسمیں ہیں ایک عجمی جس سے اقبال کو اختلاف ہے اور دوسری اسلامی جس کے وہ ہمیشہ حامی رہے۔ بلکہ آخر عمر میں تو اس کے پُرجوش مبلغ بن گئے تھے، اسی طرح فناء کے بھی دو مفہوم ہیں ایک اسلامی دوسرا غیر اسلامی۔ اگر ناظرین اس فرق کو مدِّنظر رکھ کر اسرار و رموز کا مطالعہ کریں گے تو غلط فہمی کا کوئی امکان نہیں ہے۔

علامہ نے خواجہ حسن نظامی صاحب کو بھی اپنے موقف کی وضاحت کے سلسلہ میں کئی خطوط لکھے، ان میں سے ایک تو تاریخی حیثیت رکھتا ہے۔ جس میں انھوں نے حقائق و معارف کے دریا بہا دئے ہیں چنانچہ ناظرین کی آگاہی کے لیے وہ خطوط جسے ۱۵رجنوری ۱۹۱۶ء کے خطیب سے نقل کر کے ۲۲رجولائی ۱۹۴۲ء کے نوائے وقت نے شائع کیا تھا۔ ذیل میں درج کرتا ہوں:

لاہور۔ ۳۰ردسمبر ۱۹۱۵ء

مخدومی خواجہ صاحب۔ السلام علیکم آپ کا والا نامہ ملا۔ آپ کی علالت کا حال معلوم کر کے تردد ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ صحت عاجل عطا فرمائے۔

مجھے خوب معلوم ہے کہ آپ کو اسلام اور پیغمبر اسلام (صلعم) سے عشق، پھر یہ کیونکر ممکن ہے کہ آپ کو ایک اسلامی حقیقت معلوم ہو جائے اور آپ اس سے انکار کریں؟ بلکہ مجھے ابھی سے یقین ہے کہ بالآخر آپ میرے ساتھ اتفاق کریں گے۔ میری نسبت بھی آپ کو معلوم ہے۔ میرا فطری اور آبائی میلان تصوف کی طرف ہے اور یورپ کا فلسفہ پڑھنے سے یہ میلان تصوف کی طرف ہے اور یورپ کا فلسفہ پڑھنے سے یہ میلان تصوف کی طرف ہے اور یورپ کا فلسفہ پڑھنے سے یہ میلان اور بھی تیز ہو گیا تھا۔ کیونکہ یورپین کا فلسفہ بحیثیت مجموعی وحدت الوجود کی طرف رخ کرتا ہے۔ مگر قرآن میں تدبر کرنے اور تاریخ اسلام کا بغور مطالعہ کرنے سے مجھے اپنی غلطی کا احساس ہو گیا اور میں نے محض قرآن کی خاطر اپنے قدیم خیال کو ترک کر دیا۔ اوراس مقصد کے لیے مجھے اپنے فطری اور آبائی رجحانات کے ساتھ ایک خوفناک دماغی اور قلبی جہاد کرنا

پڑا۔

رہبانیت اور اسلام پر مضمون لکھوں گا۔لیکن آپ کے مضمون کے بعد۔رہبانیت عیسائی مذہب کے ساتھ خاص نہیں ہے۔ بلکہ ہر قوم میں پیدا ہوئی ہے اور ہر جگہ اس نے قانون شریعت کا مقابلہ کیا ہے اور اس کے اثر کو کم کرنا چاہا ہے۔اسلام درحقیقت اسی رہبانیت کے خلاف ایک صدائے احتجاج ہے۔

تصوف جو مسلمانوں میں پیدا ہوا اور اس جگہ تصوف سے میری مراد ایرانی تصوف ہے۔اس نی ہر قوم کی رہبانیت سے فائدہ اٹھایا ہے اور ہر رہبی تعلیم کو اپنے اندر جذب کرنے کی کوشش کی ہے۔ یہاں تک قرمطی تحریک مقصد بھی بالآخر قیود شرعیہ اسلامیہ کو فناء کرنا تھا اور بعض صوفیاء کی نسبت تاریخی شہادت موجود ہے کہ وہ اس تحریک سے تعلق رکھتے تھے۔

اب تک جو اعتراضات آپ کی طرف سے ہوئے ہیں۔وہ مثنوی کے دیباچہ پر ہوئے ہیں نہ کہ خود مثنوی پر۔ اس لیے جب تک مجھے یہ نہ معلوم ہو کہ مثنوی پر آپ کے کیا اعتراضات ہیں، اس وقت تک میں کیوں کر قلم اٹھا سکتا ہوں؟ اب تک مثنوی پر جو اعتراض آپ نے کیا ہے وہ یہ ہے کہ اس میں حافظ شیرازی کی بے حرمتی کی گئی ہے۔لیکن جب تک اصولی بحث نہ ہو، یہ معلوم نہیں ہوسکتا کہ میں حافظ پر تنقید کرنے میں کہاں تک حق بجانب ہوں۔

حضرت امام ربانی مجدد الف ثانیؒ نے مکتوبات میں ایک جگہ یہ بحث کی ہے کہ گستن اچھا ہے یا پیوستن؟ یعنی فراق اچھا ہے یا وصال؟ میرے نزدیک گستن، عین اسلام ہے اور پیوستن رہبانیت یا ایرانی (غیر اسلامی) تصوف ہے اور میں اسی غیر اسلامی تصوف کے خلاف صدائے احتجاج بلند کرتا ہوں۔گذشتہ علمائے اسلام نے بھی ایسا ہی کیا ہے اور اس بات کی تاریخی شہادت موجود ہے۔

آپ کو یاد ہوگا جب آپ نے مجھے ''سرالوصال'' کا لقب دیا تھا تو میں نے آپ کو لکھا تھا کہ مجھے ''سر الفراق'' کہا جائے۔اس وقت بھی میرے ذہن میں یہی امتیاز تھا جو حضرت مجدد الف ثانیؒ نے کیا ہے۔ آپ کے تصوف کی اصطلاح م ی ں اگر میں اپنے مذہب کو بیان کروں تو یہ ہوگا کہ شان عبدیت انتہائی کمال روح انسانی کا ہے، اس سے آگے اور کوئی مرتبہ نہیں ہے۔ یا ابن عربیؒ کے الفاظ میں ''عدم محض'' ہے۔ یا بالفاظ دگر یوں کہہ سکتے ہیں کہ حالتِ سُکر منشائے اسلام اور قوانین حیات دونوں کے خلاف ہے۔اور حالت صحو جس کا دوسرا نام اسلام ہے۔قوانین حیات کے عین مطابق ہے اور خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا منشاء بھی یہی تھا کہ ایسے لوگ پیدا ہوں جن کی حالت کیفیت صحو۔یہی وجہ ہے کہ آپ کے صحابہؓ میں ہمیں صدیق اکبرؓ اور فاروق اعظمؓ تو ملتے ہیں۔لیکن حافظ شیرازی کوئی نظر نہیں آتا۔

یہ مضمون بہت طویل ہے۔اس مختصر خط میں نہیں سما سکتا۔انشاء اللہ اس پر مفصل بحث کروں گا، جب حالات مساعدت کریں گے۔مگر شیخ ابن عربیؒ کے ذکر سے ایک بات یاد آ گئی جس کو اس لیے بیان کرگا ہوں کہ آپ کو غلط فہمی نہ رہے، میں شیخ کی عظمت اور فضائل دونوں کا قائل ہوں اور ان کو اسلام کے بہت بڑے

حکماء میں سے سمجھتا ہوں ۔ مجھ کو ان کے اسلام میں بھی کوئی شک نہیں ہے ۔ کیونکہ جو عقائد ان کے ہیں (مثلاً قدم ارواح اور وحدت الوجود) اُن کو انھوں نے فلسفہ کی بنا پر نہیں جانا بلکہ نیک نیتی سے قرآن حکیم سے مستنبط کیا ہے ۔ پس ان کے عقائد صحیح ہوں یا غلط، قرآن کی تاویل پر مبنی ہیں ۔ یہ دوسری بات ہے کہ جو تاویل انھوں نے پیش کی ہے وہ منطقی یا منقولی اعتبار سے صحیح ہے یا غلط؟ میرے نزدیک اُن کی پیش کردہ تاویل یا تفسیر صحیح نہیں ہے ۔ اس لیے گو میں اُن کو ایک مخلص مسلمان سمجھتا ہوں ۔ مگر ان کے عقائد کا پیرو نہیں ہوں ۔

اصل بات یہ ہے کہ صوفیاء کو توحید اور وحدت الوجود کا مفہوم سمجھنے میں بڑی غلطی ہوئی ہے ۔ یہ دونوں اصطلاحیں مترادف نہیں ہیں ۔ مقدم الذکر کا مفہوم مذہبی ہے ۔ اور مؤخر الذکر کا مفہوم خالص فلسفیانہ ہے ۔ توحید کی ضد کثرت نہیں ہے ۔ جیسا کہ بعض صوفیا سمجھتے ہیں بلکہ شرک ہے ۔ ہاں وحدت الوجود کی ضد کثرت ہے ۔ اس غلطی کا نتیجہ یہ ہوا کہ جن لوگوں نے وحدۃ الوجود یا زمانہ حال کے فلسفہ یورپ کی اصطلاح میں توحید کو ثابت کیا وہ موحد تصور کیے گئے ۔ حالانکہ ان کے ثابت کردہ مسئلہ کا تعلق مذہب سے بالکل نہ تھا؟ بلکہ نظام عالم کی حقیقت سے تھا (یعنی یہ کہ اس کائنات کا وجود حقیقی نہیں ہے ۔)

اسلام کی تعلیم نہایت صاف اور واضح اور روشن ہے یعنی یہ کہ عبادت کے لائق صرف ایک ذات ہے ۔ باقی جو کچھ کثرت عالم میں نظر آتی ہے ۔ وہ سب کی سب مخلوق ہے، گو علمی اور فلسفیانہ اعتبار سے اس کی حقیقت ایک ہی کیوں نہ ہو ۔ چونکہ صوفیاء نے فلسفہ اور مذہب کے دو مختلف مسائل (وحدت الوجود اور توحید) کو ایک ہی سمجھ لیا ۔ اس لیے ان کو یہ فکر لاحق ہوئی کہ توحید کو ثابت کرنے کا کوئی اور طریق ہونا چاہیے جو عقل اور ادراک کے قوانین سے تعلق نہ رکھتا ہو ۔ اس غرض کے لیے حالت سُکر مدومعاون ہوتی ہے اور یہ ہے اصل مسئلہ حال و مقامات کی ۔ مجھے حالت سکر کی واقعیت سے انکار نہیں ہے ۔ انکا صرف اس بات سے ہے کہ جس غرض کے ل یے یہ حالت پیدا کی جاتی ہے ۔ وہ غرض اس سے مطلق پوری نہیں ہوتی ۔ زیادہ سے زیادہ صاحب حال کو ایک علمی مسئلہ کی تصدیق ہو جاتی ہے نہ کہ مذہبی مسئلہ کی (یعنی حالت سُکر یا جذب و مستی میں سا لک کو اس بات کا علم ہو جاتا ہے کہ واقعی کائنات م یں اللہ کے سوا اور کسی کا وجود نہیں ہے) صوفیا نے وحدۃ الوجود کی کیفیت کو محض ایک مقام لکھا ہے اور شیخ اکبر کے نزدیک یہ انتہائی مقام ہے ۔ اور اس سے آگے ''عدم محض'' ہے ۔ لیکن یہ سوال کسی صوفی کے دل میں پیدا نہیں ہوا کہ آیا یہ مقام حقیقت نفس الامری کو بھی واضح کرتا ہے یا نہیں؟

اگر کثرت حقیقت نفس الامری ہے تو یہ کیفیت وحدۃ الوجود جو سالک پر طاری ہوتی ہے، محض دھوکہ ہے اور مذہبی یا فلسفیانہ اعتبار سے اس کی کوئی وقعت نہیں ہے ۔ نیز اگر یہ کیفیت وحدۃ الوجود محض ایک مقام ہے اور کسی حقیقت نفس الامری کا اس سے انکشاف نہیں ہوتا تو پھر اس کو معقولی طور سے ثابت کرنا بھی بے سود ہے، جیسا کہ ابن عربی اور ان کے متبعین نے کیا ہے اور نہ اس کے مقام ہونے کی بناء پر ہم یں روحانی زندگی

میں کوئی فائدہ حاصل ہوسکتا ہے۔ کیونکہ قرآنی تعلیمات کی روشنی میں یا اس کی رُو سے، وجود فی الخارج (کائنات) کی ذات باری کے ساتھ اتحاد یا عینیت کی نسبت نہیں ہے۔ بلکہ مخلوقیت کی نسبت ہے (یعنی خدا خالق ہے اور کائنات مخلوق ہے اور خالق و مخلوق کے مابین مغائرت ہوتی ہے) اگر قرآن کی تعلیم یہ ہوتی ہے کہ ذات باری تعالیٰ کثرت نظام عالم میں دائر و سائر ہے، تو کیفیت وحدۃ الوجود کو قلب پر وارد کرنا مذہبی زندگی کے لیے نہایت مفید ہوتا۔ بلکہ یہ کیفیت مذہبی زندگی کی آخری منزل ہوتی۔

مگر میرا عقیدہ یہ ہے کہ یہ قرآن کی تعلیم نہیں ہے۔ (یعنی قرآن کی رُو سے خالق اور مخلوق یا عابد اور معبود میں مغائرت کلی ثابت ہوتی ہے) اس کا نتیجہ ظاہر ہے کہ میرے نزدیک یہ کیفیت قلبی یا مذہبی اعتبار سے کوئی فائدہ نہیں رکھتی۔ اور علم الحیات کی رُو سے یہ ثابت کیا جا سکتا ہے۔ کہ اس کیفیت کا ورود، ملّی اعتبار سے بہت مضر ہے، مگر علم الحیات کی رُو سے اس پر بحث کرنا بہت فرصت چاہتا ہے۔ فی الحال اس خط کو ختم کرتا ہوں۔ اور اس طویل سمع خراشی کی معافی چاہتا ہوں۔

آپ کا خادم

محمد اقبال

اگرچہ اقبال نے اپنی طرف سے بہت کوشش کی لیکن خواجہ حسن نظامی صاحب مدظلہ کا دل ان کی طرف سے صاف نہیں ہوا اور اس کی وجہ میری رائے میں اس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوسکتی کہ وہ وحدۃ الوجود کی اسلامی اور غیر اسلامی تعبیر میں امتیاز نہ کر سکے۔ اسی لیے وہ لکھتے رہے کہ اقبال تصوف کو مٹانا چاہتے ہیں، حالانکہ وہ رہبانیت کو مسلمانوں کے دماغوں سے نکالنا چاہتے تھے۔

اگرچہ اکبر بھی اقبال سے بدظن تھے۔ لیکن ان کی قابلیت کے صدق دل سے معترف تھے۔ اس لیے ان کا طرز عمل خواجہ صاحب کے طرز عمل سے مختلف تھا۔ ذیل کے اقتباسات سے یہ فرق واضح ہوسکتا ہے:

(ا) اکبر کا خط خواجہ صاحب کے نام

۱۱ جنوری ۱۹۱۶ء

حضرت اقبال نے میرے نزدیک تمہید (دیباچہ اسرار خودی) میں احتیاط نہیں کی اور ایک بڑا مجموعہ دلوں کا مایوس و مغموم ہوگا۔ لیکن اب وہ سنبھل کر مسئلہ وحدۃ الوجود اور مسئلہ رہبانیت پر گفتگو کریں گے۔ حضرت اقبال ہی خودی کو بڑھا کر ''ہمہ منم'' کہہ دیں تو مطلب حاصل ہے۔

اکبر نے اسی زمانے میں یہ شعر بھی خواجہ صاحب کو لکھ بھیجے تھے:

حضرت اقبال اور خواجہ حسن — پہلوانی ان میں ان میں بانکپن

جب نہیں ہے زور شاہی کے لیے — آ و گتھ جائیں خدا ہی کے لیے

وزرشوں میں کچھ تکلیف ہی سہی — ہاتھ پائی کو تصوف ہی سہی

ہست در ہر گوشۂ ویرانہ رقص　　　می کند دیوانہ با دیوا نہ رقص

۲/فروری ۱۹۱۶ء

اقبال کی پروفیسری، فارسی شاعری کے ساتھ مل کر مغرب و مشرق دونوں کے لیے خطرناک ہوگئی ہے۔ اللہ ان کے بیان کو زیادہ صاف کرے اور ہم پر اپنا فضل کرے اور صبر عطا فرمائے۔

از　کلید　دیں،　در　دُنیا　کشاد

اگر رسول کے رنگ میں لیا جائے تو لیسنس کی ضرورت ہے۔ اور اگر دین صرف حصول دنیا کا ذریعہ سمجھا جائے جیسا کہ خود مصنف نے کیا ہے اور سب کر رہے ہیں تو ٹھیک ہے۔ لیکن کالج کو ''کلید دیں'' کیوں کہا؟ بہرکیف اقبال سے زیادہ نہ لڑیئے، دعائے ترقی و دوستیٔ اقبال کیجیے۔

اسی زمانے میں خواجہ صاحب نے کرشن بینی شائع کی تھی۔ چونکہ علامہ اقبال نے اسرار خودی کے دیباچہ میں شری کرشن جی کی مذہبی خدمات کو سراہا تھا۔ اس لیے اکبر کو موقع ملا کہ وہ اس کے ذریعہ سے خواجہ صاحب کی مخالفت کو کم کریں! چنانچہ انھوں نے خواجہ صاحب کو یہ خط لکھا:

الہ آباد ۱۵/جولائی ۱۹۱۶ء

ڈاکٹر اقبال صاحب نے اسرار خودی کے دیباچہ میں شری کرشن جی کو قابل تعریف ادب کے ساتھ یاد کیا ہے اور اُن کی تعلیم کو برقرار رکھا ہے۔

علامہ اقبال نے خواجہ صاحب کی غلط فہمیوں کو دور کرنے کے لیے یہ مناسب سمجھا کہ بالمشافہ زبانی گفتگو کر لی جائے۔ اس لیے انھیں اس مضمون کا خط لکھا۔ جب حضرت اکبر کو اس کا علم ہوا تو انھوں نے خواجہ صاحب کو لکھا کہ ''میں بہت خوش ہوا کہ ڈاکٹر صاحب نے آپ سے ملنے کا شوق ظاہر کیا ہے۔ اس کے بعد خواجہ صاحب کو پرچار کرنے کے لیے اکبر نے اس خط کے آخر میں حسب ذیل اشعار لکھے تھے:

اے خواجہ حسن کرو نہ اقبال کو رد　　　قومی رکنوں کے ہیں نگہباں وہ بھی
تم محو ہو حسن کی تجلی میں اگر　　　ہیں دشمنِ فتنۂ رقیباں وہ بھی
پریوں کے لیے جنوں ہے تم کو اگر　　　دیوؤں کے لیے بنے سلیماں وہ بھی

(۶/اگست ۱۹۱۶ئ)

اکبر کا انداز برابر مصالحانہ رہا اور وہ مصالحت کے لیے کوشش کرتے رہے۔ چنانچہ ۲۸/جنوری ۱۹۱۸ء کو انھوں نے خواجہ صاحب کو لکھا کہ:

اقبال صاحب ہمارے اور آپ کے دوست ہیں۔ میں نے انھیں لکھا ہے کہ اپنی دینداری کو ہمارے لیے رحمت الٰہی ثابت کیجیے۔ اللہ ہم سب پر رحم فرمائے۔

ان کوششوں کی باوجود خواجہ صاحب کی مخالفت کا سلسلہ جاری رہا۔ اس کی وجہ میں اوپر بیان کر

چکا ہوں کہ ان کو یہ اندیشہ لاحق ہو گیا تھا کہ اقبال تصوف کو مٹانا چاہتے ہیں۔ ورنہ جہاں تک دیباچہ یا اسرار خودی کے فلسفہ کا تعلق ہے۔ وہ خواجہ صاحب کے طائرِ فکر کی رسائی سے بالاتر تھا۔

اقبال کو اپنی جگہ یہ خیال دامن گیر تھا کہ اگر خواجہ صاحب کی مخالفت کا سلسلہ جاری رہا تو بہت ممکن ہے کہ عامۃ المسلمین، مثنوی ہی سے برگشتہ اور بدظن ہو جائیں۔ اس لیے انھوں نے کمال دانشمندی سے کام لے کر خواجہ صاحب کے استدلال کی بنیادیں منہدم کر دیں یعنی دیباچہ اور حافظ پر تنقید دونوں کو مثنوی سے خارج کر دیا۔

اس طرح تین چار سال کی قلمی جنگ کے بعد رفتہ رفتہ اس ناخوشگوار قضیہ کا خاتمہ ہو گیا۔ ۱۹۲۱ء میں اکبر کا انتقال ہو گیا۔ ادھر خواجہ صاحب نے یہ بھی دیکھا کہ اقبال کی یہ پیشگوئی سچی ثابت ہو گئی:

آشنائے من زمن بیگانہ رفت
از خمستانم تہی پیمانہ رفت

اس لیے انھوں نے مخالفت کا سلسلہ ختم کر دیا۔

اس زمانہ میں جب کہ خواجہ صاحب کی مخالفت کا سلسلہ جاری تھا۔ علامہ نے سراج الدین صاحب پال کو چند خطوط لکھے تھے جن میں انھوں نے اپنے قلبی تاثرات کا اظہار کیا تھا۔ جو اس مخالفت کو دیکھ کر ان کے دل پر طاری ہوئے تھے۔ نیز بعض اہم فلسفیانہ حقائق بھی قلمبند فرمائے تھے جن سے اس مثنوی کے بعض مطالب کی وضاحت ہو سکتی ہے۔ اس لیے ذیل میں ان خطوط سے ضروری اقتباسات درج کرتا ہوں:

۱۰ جولائی ۱۹۱۶ء

مکرم بندہ السلام علیکم

ملامت کا خوف رکھنا ہمارے مذہب میں حرام ہے۔ میں مثنوی اسرار خودی کا دوسرا حصہ (رموز بیخودی) لکھ رہا ہوں۔ امید ہے کہ اس حصہ میں بعض باتوں پر مزید روشنی پڑے گی۔ حقیقت یہ ہے کہ کسی مذہب یا قوم کے دستور العمل میں باطنی معانی تلاش کرنا یا باطنی مفہوم پیدا کرنا اصل میں اس دستور العمل کو مسخ کر دینا ہے۔ (جیسا کہ قرامطہ کے طرز عمل سے ثابت ہے) یہ ایک نہایت عیارانہ طریقہ ہے تنسیخ کا اور یہ طریق وہی قومیں اختیار یا ایجاد کر سکتی ہیں جن کی فطرت گوسفندی ہو۔

شعرائے عجم میں بیشتر وہ شعراء ہیں جو اپنے فطری میلان کے باعث وجودی فلسفہ کی طرف مائل تھے۔ اسلام سے پہلے بھی ایرانی قوم میں یہ میلان طبیعت موجود تھا اور اگرچہ اسلام نے کچھ عرصہ تک اس کا نشوونما نہ ہونے دیا۔ تاہم وقت پا کر ایران کا آبائی اور طبعی مذاق اچھی طرح سے ظاہر ہوا۔ یا بالفاظ دیگر مسلمانوں

میں ایک ایسے لٹریچر کی بنیاد پڑی جس کی بنا وحدۃ الوجود تھی ان شعراء نے نہایت عجیب وغریب اور بظاہر دلفریب طریقوں سے شعائر اسلام کی تردید و تنسیخ کی ہے۔اور اسلام کی ہر محمود دشے کو ایک طرح سے مذموم بیان کیا ہے۔مثلاً اسلام، جہاد فی سبیل اللہ کو حیات کے لیے ضروری قرار دیتا ہے تو شعرائے عجم اس شعار میں کوئی اور معنی تلاش کرتے ہیں۔اس کے ثبوت میں ذیل کی رباعی پیش کرتا ہوں:

غازی ز پے شہادت اندر تگ و پوست　　　غافل کہ شہید فاضل تر از اوست

در روز قیامت ایں باؤ کے ماند　　　ایں کشتۂ دشمن است وآں کشتۂ دوست

یہ رباعی شاعرانہ اعتبار سے نہایت عمدہ ہے۔مگر انصاف سے دیکھیے تو جہاد اسلامی کی تردید میں اس سے زیادہ دل فریب اور خوبصورت طریق اختیار نہیں کیا جا سکتا۔شاعر نے کمال یہ کیا ہے کہ جس کو زہر دیا ہے اُس کو اس امر کا احساس بھی نہیں ہوسکتا کہ مجھے کسی نے زہر دیا ہے۔بلکہ وہ یہ سمجھتا ہے کہ مجھے آب حیات پلایا گیا ہے۔ اس نقطہ خیال سے نہ صرف حافظ بلکہ شعرائے ایران پر نگاہ ڈالنی چاہیے۔جب آپ اس نگاہ سے شعرائے معروف پر غور کریں گے تو آپ کو عجیب وغریب باتیں معلوم ہوں گی۔فقط والسلام

۱۹ر جولائی ۱۹۱۶ء

مکرمی السلام علیکم

کل میں ایک صوفی مفسر قرآن کی ایک کتاب دیکھ رہا تھا۔خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ فِیْ سِتَّۃِ اَیَّامٍ کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ سِتَّۃِ اَیَّامٍ سے ''تنزلات ستہ'' مراد ہیں۔کم بخت کو یہ معلوم نہیں کہ عربی زبان میں یوم کا یہ مفہوم قطعاً نہیں اور نہ ہوسکتا ہے۔کیونکہ یہ مف ہوم ہی عربوں کی فطرت کے خلاف ہے۔اس طرح ان لوگوں نے نہایت بیدردی کے ساتھ قرآن اور اسلام میں ہندی اور یونانی تخیلات داخل کر دیئے ہیں۔
تصوف کی تمام شاعری مسلمانوں کے پولیٹکل انحطاط کے زمانہ میں پیدا ہوئی اور ہونا بھی یہی چاہیے تھا۔جس قوم میں طاقت اور توانائی مفقود ہو جائے جیسا کہ تاتاری یورش کے بعد مسلمانوں میں مفقود ہو گئی، تو پھر اس قوم کا نقطۂ نگاہ بدل جایا کرتا ہے۔ان کے نزدیک ناتوانی ایک حسین اور جمیل شی ہو جاتی ہے۔اور ترک دنیا موجب تسکین۔اس ترک دنیا کے پردے میں ضعیف قومیں اپنی سستی اور کاہلی اور اس شکست کو جو ان کو تنازع للبقا میں نصیب ہوتی ہے چھپایا کرتی ہیں۔خود ہندوستان کے مسلمانوں کو دیکھیے ان کے ادبیات کا انتہائی کمال لکھنؤ کی مرثیہ گوئی پر ختم ہوا۔والسلام

جن حضرات نے اس مثنوی کی اشاعت کے بعد اس کی باطنی خوبیوں اور انقلاب آفریں تعلیم کا خلوص قلب کے ساتھ اعتراف کیا ان میں محترم مولانا اسلم صاحب جیراجپوری، ڈاکٹر عبدالرحمن بجنوری اور رئیس الاحرار مولانا محمد علی مرحوم کے اسمائے گرامی خصوصیت کے ساتھ قابل تذکرہ ہیں۔

اسرار و رموز کے مطالعہ کے بعد مولانا محمد علی مرحوم نے اپنے قلبی تاثرات جس مضمون میں قلمبند فرمائے تھے اس کا ملخص ذیل میں درج کرتا ہوں:

دسمبر ۱۹۱۸ء کا زمانہ تھا۔ جب ہمارے دوست (علامہ اقبال) کے پاس سے یکے بعد دیگرے دو مختصر کتابیں موصول ہوئیں۔ دیگر لاکھوں ہندی مسلمانوں کی طرح جو واقف ہونے کے باوجود اقبال سے ناواقف تھے م یں بھی برسوں سے ''اقبال'' کو جانتا تھا اور کچھ عرصہ سے جب کبھی لاہور جانا ہوتا تو ان کا مہمان ہوتا تھا۔ اور اس بات کا مشاہدہ کرتا تھا کہ وہ اسی حد تک وکالت کرتے ہیں۔ جس سے قوت لا یموت حاصل ہو سکے۔ باقی وقت وہ اپنے محبوب موضوع فلسفہ اور ادب کے مطالعہ م یں اور زیادہ تر اس اثر انگیز شاعری میں صرف کرتے ہیں جس کے ذریعہ سے وہ ہندی مسلمانوں کے دلوں کو مسخر کر رہے ہیں۔

جب اقبال کے کلام نے مجھے مسحور کیا تو میری کیفیت یہ ہوگئی کہ اُردو رسالوں اور اخباروں م یں ان کا جو کلام شائع ہوتا تھا، اس کو بار بار پڑھتا تھا اور اب کامریڈ اور ہمدرد کے التزام کے ساتھ، اقبال کے کلام سے مزین ہوتے ہیں۔

بحیثیت شاعر، اقبال عصر حاضر میں ہندی مسلمانوں کی نشاۃ ثانیہ کے علمبردار ہیں اور بلاشبہ ان کا قدر دان بلکہ عاشق ہوں۔ اقبال سے عقیدت کے باب میں اگر کوئی شخص مجھ سے بازی لے گیا تو وہ میرے بڑے بھائی (مولانا شوکت علی مرحوم) ہیں جو اپنی تقاریر میں ان کے اشعار بکثرت استعمال کرتے ہیں۔

جب ہم دونوں بھائیوں نے اقبال کی یہ مثنوی (اسرارِ خودی) پڑھنی شروع کی تو ہم یں معلوم ہوا کہ تصنیف سابقہ کلام سے مقابلہ میں بہت زیادہ بلند پایہ ہے۔ ان کے آتش فشاں اُردو کلام کے مقابلہ میں ابتدأ یہ مثنوی بے جان اور سرد معلوم ہوتی ہے۔ لیکن جونہی پہلا باب ختم ہوا جس میں انھوں نے اپنے فلسفہ کا موضوع پیش کیا ہے تو ہمیں محسوس ہوا کہ مرمر کی مورتوں میں بھی زندگی کی حرارت دواں ہوگئی ہے۔

کامریڈ کی ضمانت کے مقدمہ میں مجھے متعدد مرتبہ لاہور جانا پڑا اور میں نے ان کی زبان سے اس مثنوی کے بعض حصے سنے تھے۔ لیکن اس وقت م یں اس کی عظمت کا صحیح انداز نہ کر سکا۔ اب جب کہ پوری مثنوی کا مطالعہ کیا تو میری خوشی کی کوئی انتہا نہیں رہی۔ جب میں نے دیکھا کہ یہ فلسفی شاعر اپنے انوکھے انداز میں اسلام کے انہی بنیادی حقائق کو پیش کر رہا ہے جن کا خود میں نے بڑی دشواری کے بعد ادراک کیا تھا۔

اس موقع پر میں یہ بات واضح کرنا چاہتا ہوں کہ اسلامی ادبیات میں یہ چیز عام طور پر بیان کی جاتی ہے کہ اسلام کے معنی ہیں اللہ کو کائنات کا حاکم مطلق تسلیم کرنا اور اس کی مرضی کے آگے سر تسلیم خم کر دینا۔ لیکن ہمارے علماء اور مقتدایان دین کی نظر میں یہ حقیقت اس قدر معمولی تھی کہ وہ اسے درخور اعتناء نہیں سمجھتے تھے اور عام طور سے مسلمان توحید کے حقیقی مفہوم سے آشنا ہونے کے باوجود یہ سمجھ بیٹھے تھے کہ گویا اس سے پوری طرح واقف ہیں۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ اس کا مفہوم ہماری نظروں سے اوجھل ہو چکا تھا اور اس بات کی اشد ضرورت تھی کہ کوئی اللہ کا بندہ پوری قوت کے ساتھ توحید کی اصل حقیقت سے مسلمانوں کو آگاہ کرے۔ یہی

وہ نکتہ تھا جس کا میں نے بطور خود ادراک کیا تھا۔ اور اسی نقطۂ نظر کو اقبال نے اپنی مثنوی میں از سر نو مسلمانوں کے سامنے پیش کیا ہے تاکہ دنیا میں حکومت الٰہیہ دوبارہ قائم ہو سکے۔

دوسری جلد (رموز بے خودی) میں اقبال نے حلفیہ بیان کیا ہے کہ ان کی مثنوی کا ایک ایک لفظ قرآنی تعلیمات پر مبنی [۳] ہے۔ نہ کہ جرمن یا مغربیٔ فلسفہ پر جیسا کہ علماء نے خیال کیا تھا۔ یہ مثنوی اس شاہراہ کی طرف رہنمائی کرتی ہے جس کی زمین ہموار کرنے کا کام ان کی پہلی مثنوی (اسرار خودی) نے کیا تھا۔ اور اب ان دونوں مثنویوں کے مطالعہ کے بعد ایک اندھے کے لیے بھی منزل مقصود کا پالینا دشوار نہیں ہے۔

اقبال کے نقطۂ نظر سے زندگی ایک لق و دق صحرا ہے اور خودی کی حقیقت سے آگاہ ہو جانا گویا زندگی کے مقصد سے آگاہ ہو جانا ہے۔ یہی وہ مشیت الٰہی ہے جس کے لیے حکومت الٰہیہ کا اس کائنات میں ظہور ہوا۔ اور جب آدمی ایک دفعہ مقصد حیات اور اس مشیت الٰہی کو جو دنیا میں جاری وساری ہے، پالیتا ہے تو درمیانی تمام مزاحمتیں خود بخود دور ہو جاتی ہیں۔ زندگی کی تمام الجھنیں اپنی ناگزیر پیکار آفرینی کے باوجود اسلام کے دامن امن وامام میں عافیت حاصل کر سکتی ہیں۔

اسلامی پیغام اور اس کے ضابطۂ اخلاق کے بنیادی تصورات کی تشریح کے سلسلہ میں اقبال نے بھی قومیت اور وطنیت کے مغربی نظریہ کی شدید مذمت کی ہے جو انسانی ہمدردی کے دائرہ کو محدود کر دیتا ہے اور نوع انسانی میں تشتت اور افتراق کا بیج بوتا ہے۔

اب میں ڈاکٹر بجنوری مرحوم کے تبصرہ سے چند اقتباسات ہدیۂ ناظرین کرتا ہوں۔ ڈاکٹر بجنوری نے یہ تبصرہ ۱۹۱۵ء میں سپرد قلم کیا تھا۔ اور اس کا ترجمہ لالہ مالک رام صاحب ایم اے نے نیرنگ خیال کے اقبال نمبر کے لیے کیا تھا۔ جو ۱۹۳۲ء میں شائع ہوا تھا۔

اقبال کاروان ملت کا سالار ہے اور اس کی منزل مقصود حرم محترم ہے اس کی شخصیت اس کی دونوں مثنویوں سے پوری طرح نمایاں ہے۔ اس کے کلام میں وہ زندگی اور طاقت ہے جسے موجودہ نسل پرانے شعراء کے کلام میں تلاش کرتی تھی۔ لیکن بیسود، مجھے یہ کہنے میں مطلق باک نہیں ہے کہ اقبال ہمارے درمیان مسیحا بن کر آیا ہے۔ اس نے مردوں میں زندگی کے آثار پیدا کر دیے ہیں۔ زمانہ پر اس کے کلام کی عظمت اور پیغام کی اہمیت رفتہ رفتہ واضح ہوگی۔

یہ مثنویاں ایسے غیر فانی کام کا جزء ہیں جو تکمیل کے بعد اسلامی دنیا کے خواب کی صحیح تعبیر ہوگا۔ اقبال کے نظریہ کے مطابق موجودہ اسلامی ممالک کے تنزل کی ایک بڑی وجہ یہ ہے کہ مسلمانوں نے عملی زندگی کے بجائے افلاطونی بے عملی کو اختیار کر لیا ہے اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ خوف خدا کی جگہ مسلمانوں پر مخلوق خدا کا خوف مسلط ہو گیا لیکن زندگی کا نصب العین معین ہو جانے سے سب خوف دور ہو سکتے ہیں۔ یعنی توحید الٰہی کا عقیدہ خوف کو زائل کر دیتا ہے۔

اقبال کو سب سے بڑا اعتراض افلاطون کے مسئلہ اعیان پر ہے اس کے نزدیک زندگی ایک حقیقت ہے

اور اسلامی زندگی سے بڑھ کر اور کوئی معراج نہیں ہے۔ خود اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔ **انی جاعل فی الارض خلیفة۔** ''یعنی زمین میں اپنا نائب مقرر کرنے والا ہوں''۔

اقبال کے کلام میں زندگی ہے، توانائی ہے۔ استغنا ہے، رجائیت ہے، حقیقت پژوہی ہے اور سب سے بڑھ کر یہ کہ اسلام ہے۔ وہ اس بات کو برداشت نہیں کر سکتا کہ ملت ابراہیمی درالفناء میں داخل ہو جائے۔ خواہ وہ اس کا راہنما افلاطون اعظم ہی کیوں نہ ہو۔

میرا ذاتی عقیدہ یہ ہے کہ یہ تصوف یعنی عجمی تصوف بعد کی پیداوار ہے اور ہمارے دین کی روح کے منافی ہے۔ اسلام افلاطونیت اور تصوف کی بے اعتدالیوں سے پاک ہے اور اقبال کے فلسفہ کا سب سے بڑا مقصد یہ ہے کہ اسلامی عقائد کو افلاطون کے اثرات سے پاک کر دے۔ اُن اثرات سے جن کا لازمی نتیجہ رہبانیت ہے۔ تصوف اس دنیا کو خواب یقین کرتا ہے اور حقائق زندگی سے گریز سکھاتا ہے۔ اُس نے اسلام کی تعلیم عمل کو پس پشت ڈال دیا ہے۔ اقبال اپنے ہم مذہبوں کو پھر عمل کی زندگی کی طرف واپس لانا چاہتا ہے۔

اقبال اور آج کل کے صوفیوں کے مابین جنگ کی پہلی وجہ یہ ہے کہ اُس نے حافظ کی شاعری پر تنقید کی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ آج کل کے پیروں کی غیر اسلامی زندگی اور ان کے جرائم کی نہ صرف تاویل کی جاتی ہے بلکہ ان کو متبرک سمجھا جاتا ہے۔ اقبال نے اس طرز عمل کے خلاف بھی صدائے احتجاج بلند کی ہے۔

جب اسرارِ خودی شائع ہوئی تو بعض صوفی اور پیر جو روایات باطلہ کی پابندی میں گرفتار ہیں اور شریعت حقہ سے ناواقف ہیں۔ اقبال کے خلاف کھڑے ہو گئے۔ انھوں نے مسلمانوں کو ورغلایا کہ اقبال کو دار پر کھینچ دو۔ کیونکہ یہ لوگوں کو مغربی مادیت کی تعلیم دے رہا ہے۔ اقبال ان لوگوں میں سے ہے جو ایک پیغام اور ایک مقصد لے کر کبھی کبھی دنیا میں ظاہر ہوتے ہیں۔ مشرق کی روح ایک ترجمان کی ضرورت محسوس کر رہی تھی۔ اس کی شاعری نے اس ضرورت کو پورا کر دیا ہے۔ اس نے اپنے عصا سے چٹان پر ضرب لگائی ہے جس سے وہ چشمہ پھوٹا ہے جو بنی اسرائیل کے چشموں سے کسی طرح کم نہیں ہے۔

آخر میں حضرت مولانا اسلم صاحب جیراجپوری کے اس مضمون (پہلے آ چکا ہے)

جب حضرت اقبال نے اس تبصرہ کا مطالعہ کیا تو انھیں بہت خوشی ہوئی کہ قوم کم از کم مبصر تو موجود ہے جس نے مثنوی کے مقصد کو صحیح طریق پر سمجھا ہے۔ چنانچہ انھوں نے مولانا موصوف کی خدمت میں حسب ذیل خط لکھ کر روانہ کیا:

لاہور ۱۷رمئی ۱۹۱۹ء

مخدومی السلام علیکم

آپ کا تبصرہ اسرارِ خودی پر الناصر میں دیکھا ہے۔ جس کے لیے میں آپ کا نہایت شکر گزار ہوں۔

دیدمت مردے دریں قحط الرجال

خواجہ حافظ پر جو اشعار میں نے لکھے تھے۔ ان کا مقصد محض ایک لٹریری اصول کی توضیح اور تشریح تھا، خواجہ کی پرائیوٹ شخصیت یا اُن کے معتقدات سے کوئی سروکار نہ تھا۔ مگر عوام اس باریک فرق کو سمجھ نہ سکے اور نتیجہ یہ ہوا کہ اس پر بڑے لے دے ہوئی۔ اگر لٹریری اصول یہ ہو کہ حُسن حسن ہے خواہہ اس کے نتائج مفید ہوں یا مضرت و خواجہ دنیا کے بہترین شعراء میں سے ہیں۔ بہر حال میں نے وہ اشعار حذف کر دیے ہیں اور اُن کی جگہ اسی لٹریری اصول کی تشریح کرنے کی کوشش کی ہے جس کو میں صحیح سمجھتا ہوں۔ عرفی کی طرف اشارہ کرنے سے محض اس کے بعض اشعار کی طرف تلمیح مقصود تھی۔ مثلاً

گرفتم آنکہ بہشتم دہند بے طاعت
قبول کر دن صدقہ نہ شرط انصاف است

لیکن اس مقابلہ سے [۲] خود مطمئن نہ تھا اور یہ ایک مزید وجہ ان اشعار کو حذف کر دینے کی تھی۔ دیباچہ بہت مختصر تھا اور اپنے اختصار کی وجہ سے غلط فہمی کا باعث تھا جیسا کہ مجھے بعض احباب کے خطوط سے اور دیگر تحریروں سے معلوم ہوا جو وقتاً فوقتاً شائع ہوتی رہیں۔ کیمبرج کے پروفیسر نکلسن بھی اس خیال میں آپ کے ہمنوا ہیں کہ دیباچہ کو دوسرے ایڈیشن سے حذف نہ کرنا چاہیے تھا۔ انھوں نے اس کا ترجمہ انگریزی میں کرایا ہے شاید انگریزی اڈیشن کے ساتھ شائع کر دیں۔ پیرزادہ مظفر الدین احمد صاحب نے میرا مقصد مطلق نہیں سمجھا۔ تصوف سے اگر اخلاص فی العمل مراد لی جائے (اور یہی مفہوم قرون اولیٰ میں اس کا لیا جاتا تھا) تو کسی مسلمان کو اس پر اعتراض نہیں ہوسکتا۔ ہاں جب تصوف فلسفہ بننے کی کوشش کرتا ہے اور عجمی اثرات کی وجہ سے نظامِ عالم کے حقائق اور ذات باری تعالیٰ کے متعلق موشگافیاں کر کے کشفی نظریہ پیش کرتا ہے تو میری روح اس کے خلاف بغاوت کرتی ہے۔ میں نے تصوف کی تاریخ لکھنی شروع کی مگر افسوس کہ مسالہ نہ مل سکا اور ایک دو باب لکھ کر رہ گیا۔ پروفیسر نکلسن ''اسلامی شاعری اور تصوف'' کے نام سے ایک کتاب لکھ رہے ہیں جو عنقریب شائع ہوگی۔ ممکن ہے یہ کتاب ایک حد تک ہی وہی کام کر دے جو میں کرنا چاہتا تھا۔

منصور حلاج کا رسالہ کتاب الطواسین جس کا ذکر ابن حزم کی فہرست میں ہے، فرانس میں شائع ہو گیا ہے۔ حسین منصور کے اصلی معتقدات پر اس رسالہ سے بڑی روشنی پڑتی ہے۔ اور معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانہ کے مسلمان اس کی سزادہی میں بالکل حق بجانب تھے۔ اس کے علاوہ ابن حزم نے کتاب الملل والنحل میں جو کچھ منصور کے متعلق لکھا ہے، اس کی اس رسالہ سے پوری تائید ہوتی ہے۔ لطف یہ ہے غیر صوفیاء قریباً سب کے سب منصور سے بیزار تھے، معلوم نہیں متاخرین اس کے اس قدر دلدادہ کیوں ہو گئے۔ مذہب آفتاب پرستی کے متعلق جو تحقیقات موجودہ زمانہ میں ہو رہی ہے۔ اس سے امید ہوتی ہے کہ عجمی تصوف کے پوشیدہ مراسم کی اصلیت بہت جلد دنیا کو معلوم ہو جائے گی۔

مجھے امید ہے کہ طویل خط کے لیے آپ مجھے معاف فرمائیں گے آپ کے تبصرہ سے مجھے بڑی تسکین قلب ہوئی۔

آپ کا مخلص

محمد اقبال

یہ خط حضرت علامہ نے ۱۹۱۹ء میں لکھا تھا جس میں انھوں نے اس حقیقت کو واضح کیا ہے کہ غیر اسلامی تصوف نے جو نفیٔ خودی ، ترک دنیا یا رہبانیت، گوشہ نشینی، ترک عمل اور فناء سے عبارت ہے، مسلمانوں کو ذوق عمل سے بیگانہ کر دیا ان کی نظر میں یہ بات اس قدر اہم تھی کہ وہ اس حقیقت کو مختلف طریقوں سے مسلمانوں کے سامنے پیش کرتے رہے۔ چنانچہ ۱۹۳۶ء میں جو خط انھوں نے پروفیسر ظفر احمد صدیقی کو لکھا تھا۔ اس میں اسی صداقت کو واضح کیا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

معترض قرآن کریم کی تعلیم سے بے بہرہ ہے۔ علی ہذا القیاس اسلامی تصوف میں مسئلہ خودی کی تاریخ نیز میری تحریروں سے ناواقف محض ہے جب انسان میں خوئے غلامی راخ ہو جاتی ہے تو وہ ہر ایسی تعلیم سے بیزاری کے بہانے تلاش کرنے لگتا ہے۔ جس کا مقصد قوتِ نفس اور روح انسانی کا ترفع ہو۔

دین اسلام جو ہر مسلمان کے عقیدے کی رُو سے، ہر شئے پر مقدم ہے نفس انانی اور اس کی مرکزی قوتوں کو فنا نہیں کرتا۔ بلکہ ان کے عمل کے لیے حدود معین کرتا ہے۔ اس حدود کے معین کرنے کا نام اصطلاح اسلام میں شریعت یا قانون الٰہی ہے۔ خودی خواہ مسولینی کی ہو یا ہٹلر کی۔ اگر وہ قانون الٰہی کی پابندی ہو جائے تو مسلمان ہو جاتی ہے۔ مسولینی نے حبشہ کو محض جوع الارض کی تسکین کے لیے پامال کیا۔ لیکن مسلمانوں نے اپنے عروج کے زمانہ میں حبشہ کی آزادی کو ا ظ رکھا۔ فرق اس قدر ہے کہ پہلی صورت م یں خودی کسی قانون کی پابند نہیں۔ دوسری صورت میں قانونِ الٰہی اور اخلاق کی پابند ہے۔ بہر حال حدود خودی کے تعین کا نام شریعت ہے اور شریعت کو اپنے قلب کی گہرائیوں میں محسوس کرنے کا نام طریقت ہے۔ جب احکام الٰہی خودی میں اس درجہ سرایت کر جائیں کہ خودی کے پرائیوٹ (ذاتی) امیال وعواطف باقی نہ رہیں اور صرف رضائے الٰہی اس کا مقصود ہو جائے تو زندگی کی اس کیفیت کو بعض اکابر صوفیائے اسلام نے ''فنا'' سے تعبیر کیا ہے اور بعض نے اسی کا نام بقا رکھا ہے۔ لیکن ہندی اور ایرانی صوفیہ میں سے اکثر نے مسئلہ فناء کی تفسیر فلسفہ ویدانت اور بدھ مت کے زیر اثر کی ہے۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان اس وقت عملی اعتبار سے ناکارہ محض ہے۔ میرے عقیدہ کی رُو سے فناء کی یہ تفسیر بغداد کی تباہی سے بھی زیادہ خطرناک تھی اور ایک معنی میں میری تمام تحریریں اسی تفسیر کے خلاف ایک قسم کی بغاوت ہیں۔

اس اقتباس سے یہ بات واضح ہوسکتی ہے کہ علامہ مرحوم نے اسرار خودی یا دیگر تصانیف میں تصوف کی غیر اسلامی تعبیر کی تردید کی ہے۔ جس کی رُو سے انسان ذوق عمل سے بیگانہ اور ناکارۂ محض ہو جاتا

ہے۔ اسلامی تصوف کی انھوں نے کسی جگہ مخالفت نہیں کی بلکہ میری رائے میں وہ اس کے آخر وقت تک حامی اور پرجوش مبلغ رہے۔ اگر ناظرین اس فرق کو ملحوظ رکھیں تو وہ اسرار خودی کے علاوہ دوسری تصانیف کے مطالب سے بھی آگاہی حاصل کر سکتے ہیں۔

مثلاً فنا کی تعلیم اسلامی تصوف نے بھی دی ہے اور ہندی یا ایرانی تصوف نے بھی لیکن فناء کا مفہوم دونوں جگہ بالکل مختلف ہے۔ اسلامی تصوف کی رُو سے فنا کا مفہوم یہ ہے کہ انسان اپنی خودی کو برقرار رکھے لیکن اپنی نفسانی خواہشات کی پیروی کی بجائے قانون الٰہی کی پیروی بلکہ کامل اطاعت کرے یعنی اپنی خواہشات کو فنا کر دے یا بالفاظ دیگر نفس امارہ کو جو ہر وقت برائی کا حکم دیتا ہے، فنا کر دے، فناء کا یہ مفہوم اس آیت سے مستنبط ہے:

قُلْ اِنَّ صَلاتِیْ وَ نُسُکِیْ وَ مَحْیَایَ وَ مَمَاتِی لِلّٰہِ رَبِّ العَالَمِیْنَ

آپ کہہ دیجیے کہ میری نماز، میری قربانیاں یعنی دینی رسوم اور میرا جینا اور مرنا سب اللہ ہی کے لیے ہے جو پروردگار ہے ساری کائنات کا یعنی مسلمان وہ ہے جو اپنی مرضی کو اللہ کی مرضی میں فنا کر دے اور جب یہ حالت پیدا ہو جاتی ہے تو اس کا نفس حقیقی معنی میں مسلمان ہو جاتا ہے۔ جسے قرآن نفس مطمئنہ سے تعبیر کرتا ہے۔ اس وقت مسلمان میں صفات الٰہیہ کا رنگ پیدا ہو جاتا ہے اور یہی فناء کا ثمرہ ہے کہ خودی اپنی جگہ باقی رہتی ہے لیکن خدائی صفات سے متصف ہو جاتی ہے۔

لیکن غیر اسلامی تصوف میں فنا کا یہ مفہوم نہیں ہے، بلکہ اس کے برعکس وہاں فناء کا مفہوم یہ ہے کہ اسنان ترک دنیا یعنی رہبانیت اختیار کر کے اپنی ہستی کو فناء کر دے۔ بایں معنی کہ قطرہ سمندر میں مل جائے اسی حالت کو عجمی تصوف میں اس طرح بیان کرتے ہیں کہ اگر خدا سے ملنا چاہتے ہو تو اپنی خودی کو مٹا دو یعنی رہبانیت اختیار کر لو۔

اسلام اس عقیدہ کی تردید کرتا ہے اور چونکہ اقبال، اسلام کے وکیل اور شارح ہیں۔ اس لیے وہ بھی اس عقیدہ کے مخالف ہیں چونکہ مسلمان، ہندی تصوف کے زیر اثر صدیوں سے سنتے چلے آئے تھے کہ خودی کے مٹانے سے خدا ملتا ہے اس لیے جب اقبال نے اسرار خودی میں یہ تعلیم پیش کی کہ خودی کو مٹانے کے بجائے اس کو مستحکم کرو تو حقیقت سے ناواقف لوگوں نے اقبال کے خلاف وہ ہنگامہ برپا کر دیا۔ جس کی روداد میں نے گزشتہ صفحات میں بیان کی ہے۔

جس زمانہ میں ہندوستان کے مسلمان اس ''گنج شائگاں'' میں عیوب تلاش کر رہے تھے اور اس کے مصنف کو ہدف اعتراض بنا رہے تھے، انگلستان جنت نشان کا ایک پروفیسر (ڈاکٹر نکلسن) ایک قابل مسلمان (پروفیسر محمد شفیع) کی مدد سے اس مثنوی کا مطالعہ کر رہے تھا اور جب وہ اس کے مطالعہ سے فارغ ہوا

تو اس پر اس کی عظمت کا ایسا نقش قائم ہوا کہ اس نے اس فلسفیانہ نظم کا انگریزی میں ترجمہ شروع کر دیا۔ چونکہ اس کے لیے بھی یہ موضوع نیا تھا۔ اس لیے اُس نے حضرت علامہ کو لکھا کہ اس مثنوی کے بنیادی تصورات کی تشریح سپردِ قلم کر دیں۔ تا کہ وہ انگریزی ایڈیشن میں بطور مقدمہ شامل کر دی جائے۔

علامہ نے پروفیسر نکلسن کی درخواست پر، بہت عجلت میں ایک مختصر مضمون اُسے لکھ کر بھیج دیا جس کو اس نے اپنی تمہید کے آخر میں شامل کر دیا۔ چنانچہ پروفیسر مذکور لکھتا ہے:

یورپ کے ناظرین کے لیے اسرارِ خودی میں بعض مقامات اس درجہ عسیر الفہم ہیں کہ ترجمہ خواہ کیسی ہی عمدگی سے کیوں نہ کیا جائے، اُن مقامات کو واضح نہیں کر سکتا۔ ان دشواریوں اور دقتوں میں سے بعض کا تعلق تو اسلوب بیان سے ہے مگر جو لوگ فارسی شاعری سے آشنا ہیں وہ قدرے محنت کے بعد اُن پر غالب آ سکتے ہیں۔ لیکن ہم مغربی لوگوں کے لیے ان تصورات کو سمجھنا بہت مشکل ہے جو بالخصوص مشرقی طرزِ فکر سے مربوط ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ میں اس بات کا مدعی نہیں ہوں کہ میں نے اس مثنوی کا ترجمہ اول سے آخر تک بالکل صحیح کیا ہے اور کہیں غلطی نہیں کی ہے۔ میں نے اس مثنوی کو اپنے فاضل دوست پروفیسر محمد شفیع کی مدد سے اول تا آخر پڑھا اور بہت سے مسائل میں ان سے تبادلۂ خیال بھی کیا۔ بنیادی قسم کے سوالات کا حل خود مصنف نے مجھے مہیا کر دیا۔ میری درخواست پر انھوں نے ان مسائل پر جو اس مثنوی میں زیرِ بحث آئے ہیں اپنی فلسفیانہ آراء مرتب کر کے بھیج دیں جن کو میں انہی کے الفاظ میں درج کرتا ہوں۔ اگرچہ مصنف نے لکھا ہے کہ میں نے یہ مضمون بہت عجلت میں مرتب کیا ہے بایں ہمہ اس کے زور بیان اور مجتہدانہ انداز سے قطع نظر کر کے، اس کی عبارت سے اسی مثنوی کے دلائل شعری کی ایسی عمدہ وضاحت ہو سکتی ہے جو مجھ سے کسی طرح ممکن نہیں تھی۔

اسرارِ خودی کا انگریزی ترجمہ جس کے شروع میں ۲۵ صفحات کا مقدمہ بھی شامل ہے۔ ۱۹۳۰ء میں شائع ہوا اس کی اشاعت کے بعد انگلستان کے بعض لوگوں کو کچھ غلط فہمیاں لاحق ہو گئیں جن کے ازالہ کے لیے علامہ نے پروفیسر نکلسن کو ایک طویل خط لکھا جو ۱۹۲۱ء میں انگلستان کے مشہور علمی رسالہ کوئیسٹ (QUEST) میں شائع ہوا تھا۔ لیکن افسوس کہ یہ مضمون بہت مجمل ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مختصر نویسی ہر فلسفی کی طبیعت ثانیہ بن جاتی ہے۔ بہرحال اس کا مطالعہ بھی اسرارِ خودی کے بنیادی تصورات کو سمجھنے کے لیے مفید ہے۔ میں ان دونوں مضمونوں کو ''مقدمہ'' میں درج کروں گا۔

ابھی تک خودی کے فلسفہ پر کوئی مبسوط کتاب شائع نہیں ہوئی ہے۔ لیکن گذشتہ ۳۰ سال میں اس موضوع پر جس قدر مضامین لکھے گئے ہیں ان میں سے حسب ذیل لائق مطالعہ ہیں:

(۱) انگریزی میں مسٹر ڈار، مسٹر عبدالواحد اور ڈاکٹر عشرت حسین۔

(۲) اُردو میں ڈاکٹر یوسف حسین خاں، ڈاکٹر ولی الدین، ڈاکٹر عابد حسین اور مولانا عبدالسلام صاحب ندوی۔

جب علامہ مرحوم کے دوست اور قدر دان نواب سر ذوالفقار علی خاں صاحب مرحوم نے دیکھا کہ اہل انگلستان نے اقبال کی مثنوی کا انگریزی ترجمہ شائع کر دیا ہے تو انھیں بھی یہ خیال آیا کہ اقبال کو اہل مغرب سے روشناس کرنے اور مثنوی کے مطالب کو واضح کرنے کے سلسلہ میں جو فرض اُن پر عاید ہوتا ہے اُسے ادا کرنا چاہیے چنانچہ انھوں نے ۱۹۲۲ء میں اسرار و رموز دونوں پر انگریزی میں مفصل تبصرہ لکھ کر ''مشرق سے ایک آواز'' کے نام سے شائع کیا۔ جو قریب پچاس صفحات پر مشتمل ہے اور اس میں جس قدر اُردو اشعار ہیں، ان کا انگریزی ترجمہ نواب صاحب اور اقبال کے مشترک دوست مسٹر امراؤ سنگھ شیر گل نے کیا تھا۔ یہ شیر گل اےصاحب میری محدود معلومات کے مطابق ان دو سکھ بزرگوں میں سے دوسرے ہیں جن کو کلام اقبال سے خاص دلچسپی تھی۔ اور اس کتابچہ پر جو پیش لفظ انھوں نے لکھا ہے اس کو پڑھنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس مثنوی کے مطالب سے بخوبی آگاہ تھے۔ چنانچہ اس کا ثبوت ذیل کے اقتباسات مل سکتا ہے:

اقبال نے اپنی مثنوی کے ذریعے سے مسلمانوں کی وہی خدمت انجام دی ہے جو سری کرشن جی نے گیتا کے وسیلے سے ہندو قوم کی انجام دی تھی انھوں نے مسلمانوں کو ایسے تصوف سے اجتناب کا مشورہ دیا ہے جو ان کو فرائض منصبی سے ......غافل کر دے۔ علاوہ بریں انھوں نے مغربی مادیت کے مفاسد سے بھی مسلمانوں کو آگاہ کیا ہے کیونکہ اس کا نتیجہ انتشار اور بدنظمی کے علاوہ اور کچھ نہیں نکلتا۔ جیسا کہ یورپ کی موجودہ حالت سے ثابت ہو رہا ہے۔

اقبال کے کلام میں تعمیری تصورات بکثرت پائے جاتے ہیں اور مجھے امید ہے کہ آئندہ نسلیں اس کے کلام سے بہت زیادہ استفادہ کریں گی۔

اقبال کی شاعری میں حافظ، سعدی اور رومی تینوں فارسی شعراء کے کلام کا رنگ پایا جاتا ہے۔

میں نے اپنے دوست سر ذوالفقار کے یہاں اکثر اقبال کو فکر سخن میں محو دیکھا ہے اور ہم نے ایسی حالت میں ہمیشہ گفتگو سے احتراز کیا ہے مبادا شاعر کے تصورات کا سلسلہ ٹوٹ جائے اور ہم آسمانی نعمتوں سے محروم ہو جائیں۔

نیز نواب صاحب نے دیباچہ میں لکھا ہے کہ:

اس تبصرے سے میرا مقصد یہ ہے کہ یورپ اور امریکہ کے علم دوست حضرات علامہ اقبال کے کلام کی خوبیوں سے آگاہ ہو سکیں۔ اُن کا کلام مردہ اور ضعیف اقوام کے حق میں بمنزلہ اکسیر ہے۔

ہندوستان کے مسلمان صدیوں سے خواب غفلت میں گرفتار تھے، اور کچھ عرصہ سے تو مذہب سے بھی

بیزار ہو گئے تھے۔ اقبال نے اپنے کلام خصوصاً اسرار و رموز سے مسلمانوں کو خوابِ غفلت سے بیدار کیا ہے اور ان کو اسلام کے پیغام سے آگاہ کیا ہے۔ یعنی ان کی شاعری دوگونہ مقصد کی حامل ہے۔

نواب صاحب کی یہ تالیف اگرچہ مختصر ہے مگر بے حد مفید کیونکہ انھوں نے اسرار و رموز دونوں کے بنیادی تصورات آسان زبان میں بیان کر دیئے ہیں۔ اس کو قوم کی بدقسمتی کے سوا اور کس چیز سے تعبیر کیا جائے کہ ۱۹۲۲ء کے بعد سے آج تک اس کا دوسرا ایڈیشن شائع نہیں ہوا۔ حالانکہ میری رائے میں اس کے اُردو ترجمہ کی بھی ضرورت ہے۔

حواشی

۱- اس کی تشریح مقدمہ میں درج کروں گا۔ ۱۲

۲- اقتباسات از خطوط اکبر بنام مولانا عبدالماجد صاحب دریابادی:۔

(ا) ۶/اگست ۱۹۱۷ء ''حضرت اقبال معلوم نہیں کیوں تصوف کے پیچھے پڑے ہیں''۔

(ب) یکم ستمبر ۱۹۱۷ء ''اقبال صاحب کو آج کل تصوف پر حملے کا بڑا شوق ہے کہتے ہیں کہ عجمی فلاسفی نے عالم کو خدا قرار دے رکھا ہے۔ اور یہ بات غلط ہے خلاف اسلام ہے''۔

(ج) ۱۱/جون ۱۹۱۸ء ''اقبال صاحب نے جب سے حافظ شیرازی کو علانیہ برا کہا ہے میری نظر میں کھٹک رہے ہیں۔ اُن کی مثنوی اسرار خودی آپ نے دیکھی ہوگی۔ اب رموز بے خودی شائع ہوئی ہے۔ میں نے نہیں دیکھی، دل نہیں چاہا۔

۳-

گرد لم آئینۂ بے جوہر است　　در بحر لم غیر قرآن مضمر است

پردۂ ناموس فکرم چاک کن　　ایں خیاباں راز خادم پاک کن

روز محشر خوار و رسوا کن مرا

بے نصیب از بوسۂ پا کُن مرا

(رموز بے خودی)

۴- علامہ اقبال نے مثنوی کے پہلے ایڈیشن میں حافظ پر تنقید کے سلسلہ میں اُن کا عرفی سے موازنہ بھی کیا تھا اور ناظرین کو اس کے کلام کے مطالعہ کی دعوت دی تھی لیکن یہ مقابلہ اس قسم کا تھا کہ اس سے غلطی فہمی پیدا ہوسکتی ہی۔ اس ل یے علامہ نے اسے حذف کر دیا۔ چند شعر درج کرتا ہوں:

حافظ جاد و بیاں شیرازی است　　عرفی آتش زباں شیرازی است

ایں سوئے ملک خودی مرکب جہاند　　آں کنار آب رکن آباد ماند

ایں قتیل ہمت مردانہ　　آں زرمز زندگی بیگانۂ!

بادہ زن با عرفی ہنگامہ خیز　　زندہ؟ از صحبت حافظِ گریز

۵- مسٹر راؤ سنگھ جن کا خاندانی لقب ''شیر گل'' تھا۔ میں اس لفظ کے مفہوم سے آگاہ نہیں ہوں، بڑے علم دوست اور ادب نواز تھے۔ نواب ذوالفقار علی خان کے بے تکلف دوستوں میں تھے۔ زیادہ تر شملہ رہا کرتے تھے جب تقدیر نے

یاوری کی تو فرانس میں سکونت اختیار کر لی اور وہیں ایک فرنچ خاتون سے شادی بھی کر لی تھی۔ جس کے بطن سے ایک لڑکی پیدا ہوئی تھی۔ اس کا نام انھوں نے امرت شیر گل رکھا تھا۔ اس لڑکی نے مصوری میں غیر معمولی مہارت حاصل کی تھی۔ ۱۹۳۰ء میں لاہور آئی تھی اور اپنی بعض تصاویر کی نمائش بھی کی تھی۔ افسوس کہ ۱۹۳۲ء میں اس لڑکی کا عین عالم شباب میں انتقال ہو گیا۔

مقدمہ رفصل اول

دیباچہ اسرار خودی رنوشتہ علامہ اقبال

جیسا کہ میں نے دیباچہ میں واضح کیا ہے۔ حضرت علامہ اقبال نے اسرار خودی پر ایک فاضلانہ اورمحققانہ دیباچہ بھی لکھا تھا جسے دوسرے ایڈیشن میں حذف کر دیا اس لیے کہ وہ بہت مجمل ہے لیکن یہ دیباچہ اس قدر اہم، پُرمغز، ضروری اور مفید ہے کہ اگر میں اسکو نہ پڑھتا تو شاید اس کتاب کے مقاصد اورمطالب سے آ گاہ نہیں ہوسکتا تھا۔ اس لیے سب سے پہلے اسی کو درج کرتا ہوں، اس کے بعد اس کے مشکل مقامات کی شرح لکھوں گا:

یہ وحدت [۱] وجدانی یا شعور کا روشن نقطہ، جس سے تمام انسانی تخیلات وجذبات (تمنیات مستیز ہوتے ہیں، یہ پُراسرارشی جوفطرت انسانی کی منتشر اور غیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بند ہے، یہ خودی یا انا یا ''میں'' جو اپنے عمل کی رُو سے ظاہر ہے لیکن اپنی حقیقت کی رُو سے مضمر ہے، جو تمام مشاہدات کی خالق ہے مگر جس کی لطافت، مشاہدہ کی گرم نگاہوں کی تاب نہیں لاسکتی، کیا چیز ہے؟ کیا یہ ایک لازوال حقیقت ہے یا زندگی نے محض عارضی طور پر اپنی فوری عملی اغراض کے حصول کی خاطر، اپنے آپ کو اس فریب تخیل یا دروغ مصلحت آمیز کی صورت میں نمایاں کیا ہے؟ اخلاقی اعتبار سے افراد واقوام کا طرز عمل، اس نہایت ضروری سوال کے جواب پر منحصر ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ دنیا کی کوئی قوم ایسی نہ ہوگی جس کے حکماء وعلماء نے کسی نہ کسی صورت م یں اس سوال کا جواب پیدا کرنے کے لیے دماغ سوزی نہ کی ہو۔ مگر اس سوال کا جواب، افراد اقوام کی دماغی قابلیت پر اس قدر انحصار نہیں رکھتا جس قدر کہ ان کی افتاد طبعیت پر۔ مشرق کی فلسفی مزاج قومیں زیادہ تر اسی نتیجہ کی طرف مائل ہوئیں کہ انسانی انا محض ایک فریب تخیل ہے اور اس پھندے کو گلے سے اتار دینے کا نام نجات ہے۔ مغربی اقوام کا عملی مذاق کو ایسے نتائج کی طرف لے گیا جس کے لیے ان کی فطرت متقاضی ہے۔

(۲) ہندوقوم کے دل ودماغ میں عملیات اور نظریات کی ایک عجیب طریق سے آمیزش ہوئی ہے۔ اس قوم

کے موشگاف حکماء نے قوت عمل کی حقیقت پر نہایت دقیق بحث کی ہے اور بالآخر اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ انا کی حیات کا یہ مشہود تسلسل جو تمام آلام و مصائب کی جڑ ہے۔عمل سے متعین ہوتا ہے، یا یوں کہیے کہ انسانی انا کی موجودہ کیفیات اور لوازمات اس کے گذشتہ طریق عمل کا لازمی نتیجہ ہیں۔ اور جب تک یہ قانون عمل اپنا کام کرتا رہے گا وہی نتائج پیدا ہوتے رہیں گے۔ انیسویں صدی کے مشہور شاعر گوئٹے کا ہیرو فاؤسٹ جب انجیل یوحنا کی پہلی آیت میں لفظ ''کلام'' کی جگہ لفظ ''عمل'' پڑھتا ہے (ابتداء میں کلام تھا اور کلام خدا کے ساتھ تھا اور کلام خدا تھا) تو حقیقت میں اس کی دقیقہ رس نگاہ اس نکتہ کو دیکھتی ہے جس کو ہندو حکماء نے صدیوں سے پہلے دیکھ لیا تھا۔اس عجیب و غریب طریق پر ہندو حکماء نے تقدیر کی مطلق العنانی اور انسانی حریت بالفاظ دگر، جبر و اختیار کی گتھی کو سلجھایا۔ اور اس میں شک نہیں کہ فلسفیانہ لحاظ سے ان کی جدت طرازی داد تحسین کی مستحق ہے۔ اور بالخصوص اس وجہ سے کہ وہ ایک بہت بڑی اخلاقی جرأت کے ساتھ ان تمام فلسفیانہ نتائج کو بھی قبول کرتے ہیں جو اس قضیہ سے پیدا ہوتے ہیں۔یعنی یہ کہ جب انا کا تعین عمل سے ہے۔تو انا کے پھندے سے نکلنے کا ایک ہی طریق ہے اور وہ ترک عمل ہے۔ یہ نتیجہ انفرادی اور ملی دونوں پہلوؤں سے نہایت خطرناک تھا۔ اور اس بات کا متقضی تھا کہ کوئی مجدد پیدا ہو جو ترک عمل کے اصلی مفہوم کو واضح کرے۔ بنی نوع انسان کی ذہنی تاریخ میں شری کرشن کا نام ہمیشہ ادب و احترام سے لیا جائے گا کہ اس عظیم الشان انسان نے ایک نہایت دلفریب پیرایہ میں اپنے ملک و قوم کی فلسفیانہ روایات کی تنقید کی اور حقیقت کو آشکار کیا کہ ترک عمل سے مراد ترک کلی نہیں ہے۔ کیونکہ عمل اقتضائے فطرت ہے اور اسی سے زندگی کا استحکام ہے بلکہ ترک عمل سے مراد یہ ہے کہ عمل اور اس کے نتائج سے مطلق دل بستگی نہ ہو۔شری کرشن کے بعد شری رام نوج چاریہ بھی اسی رستے پر چلے مگر افسوس ہے کہ جس عروس معنی کو شری کرشن اور شری رام نوج بے نقاب کرنا چاہتے تھے۔شری شنکر اچاریہ کے منطقی طلسم نے اسے پھر محجوب کر دیا۔ اور شری کرشن کی قوم ان کی تجدید کے ثمرات سے محروم رہ گئی۔

(۳) مغربی ایشیا میں اسلامی تحریک بھی ایک نہایت زبردست پیغام عمل تھی۔ گو اس تحریک کے نزدیک (ہند و فلسفہ کے خلاف) انا ایک مخلوق ہستی ہے جو عمل سے لازوال ہوسکتی ہے۔مگر مسئلہ انا کی تحقیق و تدقیق میں مسلمانوں اور ہندوؤں کی ذہنی تاریخ میں ایک عجیب و غریب مماثلت ہے۔ اور وہ یہ کہ جس نقطۂ خیال سے شری شنکر اچاریہ نے گیتا کی تفسیر کی تھی اسی نقطۂ خیال سے شیخ محی الدین ابن عربی اندلسی نے قرآن شریف کی تفسیر کی جس نے مسلمانوں کے دل و دماغ پر نہایت گہرا اثر ڈالا ہے۔شیخ کے علم و فضل اور ان کی زبردست شخصیت نے مسئلہ وحدۃ الوجود کو جس وہ انتھک مفسر تھے، اسلامی تخیل کا ایک لاینفک عنصر بنا دیا۔ اوحدالدین کرمانی [۲] اور فخر الدین عراقی [۳] ان کی تعلیم سے نہایت متاثر ہوئے اور رفتہ رفتہ چودھویں صدی عیسوی کے تمام شعراء اس رنگ میں رنگین ہو گئے۔ ایرانیوں کی نازک مزاج اور لطیف الطبع قوم اس طویل مشقت کی کہاں متحمل ہوسکتی تھی۔ جو جزو سے کل تک پہنچنے کے لیے ضروری ہے۔اس لیے انہوں جزو اور کل کا دشوار

گزار درمیانی فاصلہ تخیل کی مدد سے طے کر کے ''رگ چراغ'' میں ''خون آفتاب'' کا اور ''شرارِ سنگ'' میں جلوۂ طور کا بلا واسطہ مشاہدہ کیا۔

(۴) مختصر یہ کہ ہندو حکما نے مسئلہ وحدۃ الوجود کے اثبات م یں دماغ کو اپنا مخاطب بنایا مگر ایرانی شعراء نے مسئلہ کی تفسیر میں زیادہ خطرناک طریق اختیار کیا یعنی انہوں نے دل کو اپنی آماجگاہ بنایا اوران کی حسین وجمیل نکتہ آفرینیوں کا انجام کار یہ نتیجہ ہوا کہ اس مسئلہ نے عوام تک پہنچ کر قریباً تمام اسلامی اقوام کو ذوق عمل سے محروم کر دیا۔ علمائے قوم میں سب سے پہلے غالباً امام ابن تیمیہ[۴] نے حکماء میں واحد محمود نے اسلامی تخیل کے اس ہمہ گیر میلان کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی۔ مگر افسوس ہے کہ وحد محمود کی تصانیف آج ناپید ہیں۔ ملا حسن فانی کشمیری نے دابستان مذاہب میں اس کا تھوڑا سا تذکرہ لکھا ہے جس سے اس حکیم کے خیالات کا پورا اندازہ نہیں ہوسکتا۔ ابن تیمیہ کی زبردست منطق نے کچھ نہ کچھ اثر ضرور پیدا کیا۔ مگر حق یہ ہے کہ منطق کی خشکی، شعر کی دلربائی کا مقابلہ نہیں کرسکتی۔

شعراء میں شیخ علی حزیں نے یہ کہہ کر ''تصوف برائے شعر گفتن خوب است'' اس بات کا ثبوت دیا ہے کہ وہ حقیقت حال سے آگاہ تھا مگر باوجود اس بات کے اس کا کلام شاہد ہے کہ وہ بھی اپنے گرد وپیش کے اثرات سے آ ظ نہ رہ سکا۔ ان حالات میں یہ کیوں کر ممکن تھا کہ ہندوستان میں اسلامی تخیل اپنے عملی ذوق کو آ ظ رکھ سکتا۔

مرزا بیدل، لذت سکون کے اس قدر دلدادہ ہیں کہ ان کو جنبش نگاہ تک گوارا نہیں:

نزاکت ہاست در آغوش مینا خانۂ حیرت
مژہ برہم مزن تا نشکنی رنگ تماشا را

اور امیر مینائی مرحوم یہ تعلیم دیتے ہیں:

دیکھ جو کچھ سامنے آ جائے مونہہ سے کچھ نہ بول
آنکھ آئینہ کی پیدا کر، دہن تصویر کا

(۵) مغربی اقوام اپنی قوت عمل کی وجہ سے تمام اقوام عالم میں ممتاز ہیں۔ اور اسی وجہ سے اسرار زندگی کو سمجھنے کے لیے ان کے ابیات وتخیلات، اہل مشرق کے واسطے بہترین رہنما ہیں۔ اگرچہ مغرب کے فلسفۂ جدید کی ابتداء ہالینڈ کے اسرائیلی فلسفی کے نظام وحدۃ الوجود سے ہوتی ہے۔ لیکن مغربی طبائع پر رنگ عمل غالب تھا۔ اس لیے وحدۃ الوجود کا یہ طلسم جسے ریاضیات کے طریق استدلال سے پختہ کیا گیا تھا۔ دیر تک قائم نہیں رہ سکتا تھا۔ سب سے پہلے جرمنی میں انسانی انا کی انفرادی حقیقت پر زور دیا گیا اور رفتہ رفتہ فلاسفۂ مغرب بالخصوص حکمائے انگلستان کے علمی ذوق کی بدولت، اس خیالی طلسم کے اثر سے آزاد ہو گئے۔

جس طرح رنگ و بو کے لیے مختص حواس ہیں، اسی طرح انسانوں میں ایک اور خاصہ بھی ہے۔ جسے میں ''حس واقعات'' سے تعبیر کرتا ہوں۔ ہماری زندگی، واقعات گرد و پیش کے مشاہدہ کرنے اور ان کے صحیح مفہوم کو سمجھ کر عمل پیرا ہونے پر منحصر ہے۔ مگر ہم می ں کتنے ہ یں جو اس قوت سے کام ل یتے ہیں۔ جس کو میں نے ''حسن واقعات'' کی اصطلاح سے تعبیر کیا ہے؟ نظام قدرت کے پراسرار بطن سے ہر وقت مختلف واقعات پیدا ہوتے رہتے ہیں اور ہوتے رہیں گئ مگر بیکن سے پہلے کون جانتا تھا کہ یہ واقعات حاضرہ جن کو نظریات کے دلدادہ فلسفی اپنے تخیل کی بلندی سے بنگاہِ حقارت دیکھتے ہیں اپنے اندر حقائق و معارف کا ایک گنج گراں مایہ پوشیدہ رکھتے ہیں۔ حق یہ ہے کہ انگریزی قوم کی عملی نکتہ رسی کا احسان تمام دنیا کی قوموں پر ہے کہ اس قوم میں حس واقعات اور اقوام عالم کی نسبت زیادہ تیز اور ترقی یافتہ ہئ یہی وجہ ہے کوئی ''دماغ بافتہ'' فلسفیانہ نظام جو واقعات متعارفہ کی تیز روشنی کا متحمل نہ ہو سکتا ہو۔ انگلستان کی سرزمین مین آج تک مقبول نہیں ہوا۔ پس حکمائے انگلستان کی تحریریں ادبیات عالم میں ایک خاص پایہ رکھتی ہیں اور اس قابل ہیں کہ مشرقی دل و دماغ ان سے مستیفد ہو ہو کر اپنی قدیم فلسفیانہ روایات پر نظر ثانی کریں۔

(۶) یہ ہے ایک مختصر سا خا کہ اس مسئلہ کی تاریخ کا جو اس نظم کا موضوع ہے میں نے اس دقیق مسئلہ کو فلسفیانہ دلائل کی پیچیدگیوں سے آزاد کر کے تخیل کے رنگ میں رنگین کرنے کی کوشش کی ہے تا کہ اس کی حقیقت کو سمجھنے میں اور غور کرنے میں آسانی پیدا ہو۔ اس دیباچہ سے اس نظم کی تفسیر مقصود نہیں ہے۔ محض ان لوگوں کو نشانِ راہ بتانا مقصود ہے جو اس سے پہلے اس عسیر الفہم حقیقت کی دشواریوں اور دقتوں سے آشنا نہیں مجھے یقین ہے کہ سطور بالا سے کسی حد تک یہ مطلب نکل آئے گا۔ شاعرانہ پہلو سے اس نظم کے متعلق کچھ کہنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ شاعرانہ تخیل محض ایک ذریعہ ہے۔ اس حقیقت کی طرف توجہ دلانے کا کہ لذت حیات ''انا'' کی انفرادی حیثیت، اس کے اثبات، استحکام اور توسیع سے وابستہ ہے۔ یہ نکتہ مسئلہ حیات ما بعد الموت کی حقیقت کے سمجھنے کے لیے بطور ایک تمہید کے کام دے گا۔

(۷) ہاں لفظ خودی کے متعلق ناظرین کو آگاہ کر دینا ضروری ہے کہ یہ لفظ اس نظم میں بمعنی غرور استعمال نہیں کیا گیا۔ جیسا کہ عام طور پر اُردو میں مستعمل ہے اس کا مفہوم محض احساس نفس یا تعین ذات ہے۔ مرکب لفظ بےخودی میں بھی اس کا یہی مفہوم ہے اور غالباً محسن تاثیر کے اس شعر میں بھی لفظ خودی کے یہی معنی ہیں:

غریق قلزم وحدت دم از خودی نزند
بود محال کشیدن مبالغہ میان آب نفس

حواشی

۱- علامہ نے خودی کو وحدت وجدانی یا شعور کے روشن نقطہ سے تعبیر کیا ہے۔ لفظ وجدان مصدر ہے بمعنی پانا یا دریافت کرنا۔ لیکن اصطلاح میں باطنی احساس کو کہتے ہیں۔ یعنی ذوق سلیم کی مدد سے کسی مخفی معنی کو دریافت کرنا۔ بالفاظ دگر وجدان کہتے ہیں واضح منطقی استدلال کی وساطت کے بغیر، کسی بات کو سمجھ لینا۔ وجدان حاسۂ باطنی کا فعل ہے یا انفعال ہے یعنی اگر انسان الہام کی مدد سے وجدانی طور پر کسی بات کو سمجھ جائے تو یہ انفعال ہے اور اگر اپنی پوری قوتِ عاقلہ کی مدد سے سمجھ تو یہ فعل ہے۔

۲- شیخ ابو حامد واحد الدین کرمانی۔ شیخ اکبرؒ کے مرید اور مداح تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی شاعری میں وحدۃ الوجود کا رنگ جھلکتا ہے اور انہوں نے اپنی مثنوی مصباح الارواح میں اسی مسلک کو پیش کیا ہے:

تا جنبش دست ہست ما ذام		سایہ متحرک است ناکام
چوں سایہ زدست یافت مایہ		پس نیست خوداندر اصل سایہ
چیرے کہ وجود او بخود نیست		ہستیش نہاون از خود نیست
ہست نیست و لیک ہست مطلق		نزدیک حکیم نیست جز حق
ہستی کہ بحق قوام دارد		او نیست و لیل نام دارد
بر نقش خود است فتنۂ نقاش		کس نیست دریں میاں تو خوش باش
خود گفت حقیقت و خود اشنید		واں روے کہ خود نمود، خود دید
پس باد یقیں کہ نیست اللہ!		موجود حقیقی سوی اللہ

۲- شیخ فخر الدین عراقی ہمدان میں پیدا ہوئے جوانی میں قلندروں کی ایک جماعت کے ساتھ ملتان آئے اور خواجہ بہاؤ الدین ملتانی کے مرید ہو گئے۔ پچیس سال تک شیخ کی صحبت اٹھائی (ان کی وفات کے بعد زیارت حرمین سے مشرف ہوئے اس کے بعد قونیہ (ایشیائے کوچک) پہنچے۔ جہاں شیخ اکبرؒ کے خلیفہ شیخ صدر الدین، فصوص الحکم کا درس دیتے تھے۔ عراقی بھی شریک درس ہوئے اور فصوص کے مطالعہ کے بعد اپنی کتاب لمعات تصنیف کی جس کو پڑھ کر شیخ صدر الدین نے فرمایا: ''اے عراقی! سرِ سخن مرداں آشکار کر دی'' اس کتاب کی مقبولیت کا اندازہ اس بات سے ہو سکتا ہے کہ عارف جامیؒ نے اشعۃ اللمعات کے نام سے اس کی شرح لکھی۔ اکثر ارباب علم کا خیال ہے کہ لمعات دراصل فصوص الحکم (شیخ کی شہرۂ آفاق تصنیف) کی سرح ہے، عراقی ۶۸۸ھ میں وفات پائی۔ کیا خدا کی شان ہے کہ لمعات کا تو کوئی نام بھی نہیں جانتا لیکن ان کی یہ غزل آج بھی درگاہوں میں گائی جاتی ہے:

نخستن بادہ کاندر جام کردند		ز چشم ساقی دام کردند
بعالم ہر کجا درد و غمے بود		بہم کردند و عشقش نام کردند
چوں خود کر دند راز خویشتن فاش		عراقی را چرا بدنام کردند

۴- امام ابن تیمیہ دنیائے اسلام کی نامور شخصیتوں میں سے ہیں۔ مسلمانوں کو یونانیوں کی ذہنی غلامی سے نجات دینے کے لیے انہوں نے ارسطو کی منطق کا رد لکھا۔ غیر اسلامی تصوف کے خلاف پوری قوت سے جہاد کیا۔ قرامطہ اور ملاحدہ کی کتابوں کا جواب لکھا۔ افسوس ہے کہ میں چند سطور میں ان کے کمالات کا تذکرہ نہیں کر سکتا۔ ۷۳۸ھ میں وفات پائی۔ رحمہ اللہ

فصل دوم

شرح دیباچہ

اسرار خودی کا یہ اہم اور غور طلب دیباچہ سات فقروں (پیراگرفوں) پر مشتمل ہے۔ اگر اس کی تشریح کما حقہ کی جائے تو بہت طویل ہو جائے گی، اس لیے میں ہر فقرہ کے بنیادی تصورات کو اختصار کے بیان کرنے پر اکتفا کرتا ہوں:

پہلے فقرہ میں اقبال نے حسب ذیل حقائق بیان کیے ہیں:

(۱) سب سے پہلے انہوں نے، خودی کی تعریف بیان کی ہے۔

خودی (۱) وحدت وجدانی ہے یا دوسرے لفظوں میں، شعور کا روشن نقطہ ہے وجدان اور شعور میں تھوڑا سا فرق ہے۔ وہ یہ کہ وجدان ایک شیر خوار بچہ میں بھی موجود ہوتا ہے۔ لیکن شعور بعد میں رونما ہوتا ہۓ اور عمر کے ساتھ ترقی کرتا ہے اور جب بچہ بالغ ہو جاتا ہے تو اس کا شعور بھی پختہ ہو جاتا ہے۔ اقبال نے اپنا مطلب واضح کرنے کے لیے اس باریک فرق سے قطع نظر کر کے دونوں کو مترادف قرار دیا ہے۔ یعنی اس جگہ وجدان اور شعور دونوں ایک ہی معتبر کی دو تعبیریں ہیں۔ خودی وحدت وجدانی ہے ۔ یا بالفاظِ دگر شعور کا روشن نقطہ ہے۔

جب اقبال نے اس بات پر غور کیا کہ میں خود کو کیسے سمجھاؤں تو اِس کی بہترین تعبیر جو ان کے ذہن میں آئی وہ وحدت وجدانی تھی۔ یہ ترکیب اقبال کی ایجاد کر رہے اور ان کی جودت طبع پر شاہد ہے جس کو انہوں نے اس لیے ایجاد کیا کہ اپنے مفہوم کو بہترین طریق پر بیان کر سکیں۔ اگر بلاغت کے نقطۂ نگاہ سے دیکھا جائے تو ان دو لفظوں کا انتخاب ان کے حسن ذوق کی دلیل ہے اور فصیح البیانی کی بہت عمدہ مثال ہے۔

جب اقبال نے اپنی ذات میں غور کیا انہوں نے اپنے آپ کو کثرت سے مرکب پایا۔ اس کے بعد انہوں نے اس کثرت کا نقطۂ وحدت تلاش کیا (جیسے درخت کا نقطۂ وحدت، تخم یا مغز ہوتا ہے، تو ان پر یہ حقیقت منکشف ہوئی کہ چیز کو اَنا یا من سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اسے میں اپنا نقطۂ وحدت سمجھا سکتا ہوں۔ مگر وہ

کوئی مادی شے نظر نہیں آئی۔ اس لیے انہوں نے اس کے واسطے ''وحدت وجدانی'' کی ترکیب وضع کی۔ یعنی انسان کی خودی ایک وحدت ہے۔ لیکن یہ وحدت مادی نہیں ہے جو حواسِ خمسہ سے محسوس ہو سکے یا ٹٹولنے سے ہاتھ آ سکے بلکہ ذوق (وجدان) سے محسوس ہو سکتی ہے۔

چونکہ ''وحدت وجدانی'' ایک مغلق ترکیب ہے اس لیے اس کی وضاحت کی خاطر انہوں نے اُسے شعور کے روشن نقطہ سے تعبیر کیا ہے۔ خودی کا شعور کا روشن فقط قرار دینا بلاشبہ بہترین تعبیر ہے جو قدرت نے ان کے ذہن میں وارد کی۔

نقطۂ نوری کہ نام او خودی است
زیر خاکِ ما شرارِ زندگی است

روشن نقطہ مترادف ہے نورانی کا، اور اس لفظ سے خودی کی ماہیت کا سراغ مل سکتا ہے یعنی یہ کہ اگرچہ خودی اپنی حقیقت کے لحاظ سے پردۂ ابہام میں مستور ہے لیکن جب انسان کا وجدان یا شعور، تنویرِ باطنی سے منور ہو جاتا ہے تو اس کو خودی کا ایک گونہ ادراک حاصل ہوتا ہے۔ اسی نکتہ کو ایک شاعر نے بیان کیا ہے:

کس ندانست کہ منزل گہٗ مقصود کجاست
ایں قدر ہست کہ بانگ جرسے می آید

(ب) خودی ایک پراسرار شئے ہے یعنی اس کی حقیقت کا ادراک نہیں ہو سکتا۔

(ج) انسانی فطرت کی لامحدود کیفیات کی شیرازہ بند ہے۔ یعنی اس کی بدولت انسان اپنے آپ کو ایک مستقل اور قائم بالذات وحدت یقین کرتا ہے۔ ہر روز اس صدہا کیفیات وارد ہوتی ہیں لیکن اس خودی کی بدولت وہ ان سب کیفیات کو ایک سلک میں منسلک کر سکتا ہے۔ جس طرح ایک کتاب میں صدہا اوراق ہوتے ہیں۔ لیکن شیرازہ بندی کی بدولت وہ اوراق ایک مستقل وحدت اختیار کر لیتے ہیں۔

(د) خودی عمل کی رُو سے ظاہر ہے یعنی ہمارے اعمال اس بات کی شہادت دیتے ہیں کہ کوئی شئے ضرور ہمارے اندر ایسی موجود ہے جو عامل یا فاعل ہے۔

(ہ) خودی اپنی حقیقت کی رُو سے مضمر ہے یعنی حواس خمسہ سے محسوس نہیں ہو سکتی ہے اور نہ ہم عقل کی مدد سے اس کی حقیقت سے آگاہ ہو سکتے ہیں۔

(و) خودی تمام مشاہدات کی خالق ہے یعنی انسان اسی خودی کی بدولت اشیائے کائنات کا مشاہدہ کرتا ہے۔

(ز) لیکن خودی اپنی خودی کا مشاہدہ نہیں کر سکتا۔

میں نے گذشتہ ۲۵ سال میں اکثر اصحاب کو یہ کہتے سنا کہ ہم نے اقبال کا مطالعہ کیا مگر کودی کا مطلب (مفہوم) سمجھ میں نہیں آیا۔ حالانکہ اگر وہ لوگ اس دیباچہ کا پہلا جملہ ہی پڑھ لیتے تو انہیں خودی کی

تعریف ب آسانی معلوم ہو جاتی۔ اگر ناظرین اس تعریف کو ذہن میں رکھ کر اسرار خودی کا مطالعہ کریں گے تو مجھے یقین ہے کہ انہیں مطلب سمجھنے میں کوئی دشواری لاحق نہیں ہوگی۔ اقبال نے اس ابتدائی جملہ میں خودی کا مفہوم کما حقہ واضح کر دیا ہے۔

(۲) خودی کی تعریف کے بعد دوسری بات اقبال نے یہ لکھی ہے کہ یہ خودی ایک لازوال حقیقت (Real) ہے یا محض فریب نظر یا دھوکہ یا سراب (Unreal) ہے۔

یہ سوال اقبال نے اس لیے اٹھایا ہے کہ دنیا میں شروع ہی سے دو گروہ چلے آ رہے ہیں:

ایک گروہ: (جس کے سردار شنکر آچاریہ اور افلاطون ہیں) یہ کہتا ہے کہ کہ خودی بظاہر موجود ہے مگر درحقیقت موہوم یا معدوم ہے یعنی محض دھوکہ یا فریب نظر ہے جس طرح خواب (سپنا) یا سراب (کہ دور سے پانی نظر آتا ہے لیکن دراصل پانی کا مطلق موجود نہیں ہوتا) یا شعلۂ جوالہ کہ گردش دست کی بدولت ایک حلقۂ آتشیں نظر آتا ہے۔ حالانکہ وہ دائرہ یا حلقہ خارج میں اصلاً موجود نہیں ہے۔

دوسراہ گروہ (جس کے رہنما گوتم اور ابوالحسن اشعری میں) یہ کہتا ہے کہ خودی فی الحقیقت موجود ہے، قائم بالذات ہے اور مستقل ہستی رکھتی ہے۔ یعنی خودی اور خدا دونوں مستقل طور پر موجود ہیں۔

(۳) تیسری بات انہوں نے یہ بیان کی ہے کہ اس سوال کے جواب پر افراد اور اقوام کے طرز عمل کا انحصار ہے۔ مثلاً اگر کوئی فرد اس کا جواب یہ دے کہ خودی محض دھوکہ ہے تو وہ زندگی میں جدوجہد (جہاد) اور سعئ پیہم سے گریز کرے گا۔ یہ دنیا اس کے لیے میدان جنگ نہیں ہوگی، تماشا گاہ حسن ہوگی۔ اور وہ حافظ کے اس شعر پر عمل کرے گا۔

دریں نہ رفیقے کہ خالی از　　و غل است
صراحئ مئے ناب و سفینۂ غزل است

لیکن اگر اس کا جواب یہ ہو کہ خودی دھوکہ نہیں ہے بلکہ موجود ہے ت وہ مئے دہ سالہ و معشوق چاردہ سالہ کے بجائے جہاد کو مقصود حیات بنا لے گا۔ یعنی اسے ساحل پر بزم آرائی سے نفرت ہوگی اور موجوں سے کشتی لڑنے میں لطف آئے گا۔ چونکہ اقبال کا جواب نفی کی بجائے اثبات میں ہے۔ اسی لیے اُن کے پیغام میں دعوت جہاد کے علاوہ اور کچھ نہیں مل سکتا۔ اُن کے یہاں جہاد ہی کا دوسرا نام حیات ہے۔

نوٹ: ایک تیسرہ گروہ بھی ہے (جس کے قائد رام نج اچاریہ اور حضرت مجدد الف ثانیؒ ہیں) جس کی تعلیم یہ ہے کہ خودی ہے تو موجود، لیکن اس کا وجود ظلی ہے۔ یعنی وہ قائم بالذات نہیں ہے۔ بالفاظ دگر مستقل ہستی نہیں رکھتی۔ بلکہ عکس ہے۔ اسماء وصفات الٰہیہ کا یا پرتو ہے اس کی صفت خالقیت کا۔ اقبال اسی تیسرے گروہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ چنانچہ اس کی وضاحت مقدمہ کے باب ہفتم میں ہدیۂ ناظرین کی جائے گی۔

بدر یا غلط و باموجشن در آویز
حیات جاوداں اندر ستیز است

(۴) چوتھی بات انہوں نے یہ کہی کہ اس سوال کا جواب افراد کی دماغی قابلیت پر اس قدر انحصار نہیں رکھتا جس قدر اُن کی افتادطبیعت پر اس جملہ میں دولفظ قابل غور ہیں:

(ا) دماغی قابلیت		(ب) اُفتادطبیعت

دماغی قابلیت تو عام فہم لفظ ہے۔ افتادِطبع سے اقبال کی مراد انسانی فطرت ہے یا سرشت جو بدل نہیں سکتی۔ اقبال کہتے ہیں کہ اس قسم کے بنیادی سوالات کا فیصلہ منطقی استدلال کی روشنی میں نہیں کیا جاتا بلکہ افراد اورا قوام اس قسم کے سوالات کا جواب اپنی افتادطبع یا سرشت کے اقتضاء کے مطابق دیتی ہیں۔ مثلاً آریائی اقوما (ہندو اور ایرانی) کی افتادِطبع فلسفیانہ ہے۔ اور سامی اقوام (عرب) کی افتادطبع عملی ہے۔ آریائی ذہنیت وحدۃ الوجود کی طرف مائل ہے۔ سامی ذہنیت توحید کی طرف راغب ہے چنانچہ مشرقی اقوام (ہندو اور ایرانی) نے اس سوال کا یہ جواب دیا کہ خودی محض فریب نظر یا فریب تخیل ہے اور یورپین اقوام نے اسکے برعکس یہ کہا کہ خودی حق ہے۔ چنانچہ انہوں نے جدوجہد کو اپنا شعار حیات بنالیا۔

دوسرا فقرہ: یہ سب سے زیادہ غورطلب فقرہ ہے

(۱) پہلی بات یہ بیان کی ہے ک ہ جب ہندوقوم کے حکماء نے عمل (کرم) کی حقیقت پر غور کیا تو وہ اس نتیجہ پر پہنچے کہ خودی کی زندگی کا سلسلہ عمل کی بدولت قائم ہے۔ اعمال کے نتائج (پھل) بھگتنے کے لیے انسانی خودی مختلف قالبوں میں منتقل ہوتی رہتی ہے۔ اسی کو تناسخ ارواح کہتے ہیں۔ یعنی جیسے اعمال ویسا ہی قالب ملتا ہے۔ ہر انسان کی موجودہ زندگی اس کے سابقہ اعمال کا نتیجہ ہوتی ہے اور جب تک انسان عمل کرتا رہے گا، اس کی خودی اعمال کے مطابق قالب اختیار کرتی رہے گی۔

(۲) دوسری بات یہ ہے کہ ہندو فلسفہ کی رُو سے انسان عمل کرنے میں تو مختار ہے۔ لیکن اعمال کا نتیجہ بھگتنے میں مجبور ہے۔

(۳) تیسری بات یہ ہے کہ ہندو فلسفہ کی رُو سے روح (آتما) جسم کی قید میں گرفتار ہے۔ اور اس کی گرفتاری کا باعث عمل ہے۔ لہٰذا اگر نجات (مکتی) کی آرزو ہے تو اس کی صرف ایک ہی صورت ہے کہ انسان عمل سے دست کش ہوجائے نہ روح عمل کرے گی نہ جسم کے پھندے میں گرفتار ہوگی۔

(۴) چوتھی بات یہ ہے کہ یہ فلسفہ انفرادی اور اجتماعی دونوں پہلوؤں سے خطرناک تھا۔ کیونکہ عمل کی نفی کر دینے سے خودی کی نفی لازمی ہے۔ اور نفی خودی کا منطقی نتیجہ یہ ہے کہ ہستی کا سلسلہ ختم ہوجائے۔

چونکہ یہ فلسفہ زندگی کی نفی کرتا ہے اس لیے سری کرشن نے گیتا میں ہندوقوم کو ترک عمل کے حقیقی مفہوم سے آگاہ کیا یعنی یہ کہ ترک عمل کا مطلب یہ نہیں ہے کہ انسان عمل سے بکلی کنارہ کش ہو جائے بلکہ عمل تو

کرے لیکن اس کے نتائج سے دل بستگی نہ ہو۔ یعنی نیکی اس لیے کرے کہ خدا کا حکم ہے۔ نہ اس لیے کہ جنت ملے گی۔

(۵) پانچویں بات یہ ہے کہ شری شنکرآچاریہ نے گیتا کی تشریح [۱]، وحدۃ الوجود کے رنگ م یں کرکے ہندوقوم کو پھر عمل سے بیگانہ بنا دیا۔ اس جملہ کی وضاحت ذیل میں درج کرتا ہوں۔ شنکراچاریہ کی تعلیم کا خلاصہ یہ ہے کہ:

(ا) کائنات (سنسار) حقیقی یعنی فی الحقیقت موجود نہیں ہے کیونکہ اگر حقیقی ہوتی تو کبھی فنا نہ ہوتی اس کی مثال خواب کی سی ہے کہ سونے کی حالت میں ایک شخص اپنے آپ کو باغ میں بیٹھے دیکھتا ہے مگر جب آنکھ کھل جاتی ہے تو اس باغ کا کہیں وجود نہیں ہوتا۔

(ب) اگر کائنات محض دھوکہ یا فریب نظر ہے تو یہ جو کچھ نظر آتا ہے اس کا سبب کیا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے (جیسا کہ اپنشدوں کی تعلیم ہے) کہ کچھ نظر آتا ہے، خدا کی طلسماتی طاقت (مایا) کا کھیل ہے۔ مایا، خدا سے وہی رشتہ رکھتی ہے جو آگ اور اس کی سوزش میں پایا جاتا ہے جس طرح آگ میں جلانے کی طاقت ہے، خدا میں سینسار کی لیلا چلانے کی طاقت ہے اس طاقت کی بدولت، خدا نے یہ تماشا ہم لوگوں کو دکھایا ہے جس طرح بازیگر یا شعبدہ باز ہتھیلی پر سرسوں جما کر دکھا دیتا ہے۔ حالانکہ دراصل سرسوں کا وجود نہیں ہوتا اسی طرح اس بڑے جادوگر نے جسے ایشور کہتے ہیں۔ سنسار کی لیلا رچائی ہے اور ہم لوگ اسی طرح ایک فلمی تماشا دیکھ رہے ہیں جس طرح سینما میں دکھایا جاتا ہے۔ یا اس دنیا کی مثال ایسی ہے جیسے رات کے وقت کوئی شخص رسی کو سانپ سمجھ لے اور خوف زدہ ہو جائے اس وقت دراصل سانپ کا کہیں وجود نہیں ہوتا۔ لیکن وہ شخص اپنی غلطی سے یا دھوکہ سے رسی کو سانپ یقین کر لیتا ہے۔ بس اسی طرح دنیا کا کوئی خارجی، حقیقی، اصل یا ذاتی وجود نہیں ہے۔ ہم نے دھوکہ سے اُسے موجود سمجھ لیا ہے۔ اگر ہم حقیقی گیان حاصل کر لیں تو ہم پر اس دنیا کا غیر حقیقی ہونا یا معدوم ہونا اسی طرح واضح ہو جائے گا جس طرح رسی کا علم ہونے کے بعد سانپ کا معدوم ہونا۔ خلاصہ کلام اینکہ یہ دنیا دراصل موجود نہیں ہے بلکہ معدوم یا موہوم ہے۔

(ج) یہ کائنات غیر حقیقی ہے۔ شنکر کے فلسفہ میں اس کا یہ مفہوم ہے کہ جب ایک شخص اس حقیقت سے آگاہ ہو جاتا ہے کہ برہمن (خدا) کے علاوہ اور کوئی ہستی حقیقی معنی میں موجود نہیں ہے یعنی صرف وہی ہے تو اسے اس بات کا بھی گیان حاصل ہو جاتا ہے کہ یہ کائنات غیر حقیقی ہے۔ جب تک ایک شخص اس حقیقت سے آگاہ

نوٹ: اس جگہ اس بات کی وضاحت کر دوں تو شاید خلاف محل نہ ہو کہ ہندوقوم کی سب سے بڑی بدقسمتی یہ ہوئی کہ شنکراچاریہ کے شاگردوں نے منفی پہلو کو اس شد و مد کے ساتھ پیش کیا کہ مثبت پہلو نگاہوں سے اوجھل ہو گیا۔ اور اس یک طرفہ تعلیم کا نتیجہ اس قوم کے حق میں بہت برا نکلا۔ وہ ساری قوم عمل سے بیگانہ ہو گئی یعنی جب یہ بات دل میں جم گئی کہ یہ سنسار، محض دھوکہ ہے یا ایشور کی مایا ہے جس کا کوئی وجود نہیں ہے تو پھر جدوجہد کس لیے کی جائے اور کس کے لیے کی جائے؟

نہ ہو کہ برہمن کے سوا اور کوئی موجود نہیں ہے اس وقت تک وہ اس کائنات کو حقیقی موجود ہی سمجھتا رہے گا۔ یعنی گیانی کی نظر میں یہ کائنات موموہ ہے لیکن جاہل کی نظر میں موجود ہے۔ [۲]

(د) خدا اس دنیا کی علت ہے یا اس کا خالق ہے یا اس نے یہ لیلا رچائی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ خدا اسی معنی میں کائنات کی علت ہے جس معنی میں رسی، سانپ کے وجود کی یا نفس انسانی خواب کی غفلت ہے۔

(ہ) شنکر کی تعلیم کے دو پہلو ہیں۔ منفی پہلو یہ کہ یہ کائنات حقیقی نہیں ہے یعنی محض فریب نظر ہے۔ بظاہر نظر آتی ہے لیکن دراصل موجود نہیں ہے مثبت پہلو یہ ہے کہ یہ کائنات عین خداہ ے۔

(و) شنکر اچاریہ نے خدا کا تصور دو مختلف زوایائے نگاہ سے پیش کیا ہے۔ پہلا زوایہ نگاہ عملی (دیادہارک درشتی) جس کی رُو سے خدا دنیا کا خالق ہے۔ رازق ہے مالک ہے (ہم پہلے واضح کر چکے ہیں کہ جب تک انسان پر یہ حقیقت منکشف نہ ہو کہ لا موجود الا اللہ اس وقت تک اس کے لیے یہ دنیا موہوم نہیں بلکہ موجود ہے۔ موہوم ہونے کا یقین اس وقت ہوتا ہے جب اس کو یہ معرفت حاصل ہوجاتی ہے کہ صرف خدا ہی ایک حقیقت ثانیہ ہے۔ اس کے سوا دوسرے کا وجود نہیں ہے، لیکن اس زاویہ نگاہ سے خدا کی حقیقت واضح نہیں ہوسکتی۔

دوسرا زاویۂ نگاہ حقیقی (پرم ارتھک درشٹی) ہے یعنی خدا کا تصور کما ہُوَ ہُوَ یا جیسا کہ وہ حقیقت ہے۔ شنکر نے اس کو مایا داد (شعبدۂ باز) کی مثال سے واضح کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے۔

جو لوگ کسی شعبدہ باز کے شعبدہ سے دھوکہ کھا جاتے ہیں۔ وہ اسے درحقیقت شعبدہ باز سمجھتے ہیں لیکن جو لوگ اس کے فریب میں نہیں آتے۔ اُن کی نگاہ میں وہ شخص شعبدہ باز یا جادوگر نہیں ہے بلکہ محض ایک انسان ہے۔

اسی طرح جو لوگ مایا کے جال میں گرفتار ہیں اور جہالت کی بنا پر اس کائنات کو حقیقی سمجھتے ہیں، ان کے لیے خدا خالق بھی ہے رازق بھی ہے مالک بھی ہے حاکم بھی لیکن جو لوگ حقیقت حال سے آگاہ ہیں یعنی جو لوگ یہ جانتے ہیں کہ سنسار محض لیلا ہے جس کا کوئی خارجی وجود نہیں ان کے لیے خدا نہ خالق ہے نہ رازق ہے۔ بات صاف ہے جب یہ دنیا ہی موجود نہیں تو اس کے خلق ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوسکتا۔ بالفاظ دگر جب کوئی مخلوق ہی نہیں تو خالق کا وجود کیسے ثابت ہوگا؟

یہی وجہ ہے کہ جب تک انسان، جہالت (اوِدّیا) میں گرفتار ہے۔ اس پر عبادت (اُپاسنا اور اَستُتی) بھی فرض ہے لیکن جب معرفت حاصل ہو جاتی ہے تو عابد اور معبود کا قصہ ختم ہو جاتا ہے۔ نہ کوئی عابد ہے نہ معبود، نہ کوئی خالق ہے نہ کوئی ساجد ہے نہ مسجود۔ بس وہی وہ ہے۔ دوسرا ہو تو دوئی یا مغائرت کا سوال پیدا ہو۔ چنانچہ چھندوگیہ اپنشد میں صاف مرقوم ہے ''سَدِ یَو اسومیّہ اِدَم گرے آسیت، ایکم وا اوَدّیتیم'' یعنی ابتداء میں صرف حق (وجود مطلق) موجود تھا اور وہ واحد تھا (لاشریک لہ) اس کے علاوہ اور کسی کا وجود نہ

تھا۔

(ر) شنکر کی تعلیم یہ ہے کہ درحقیقت خدا منطقی تعریف سے بالاتر ہے۔ ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ اس کے علاوہ ہر بات جو کہی جائے گی وہ اسے محدود کر دے گی اور یہ بات اس کی ذات کے خلاف ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ ایشور اپنی ذات کے لحاظ سے نرگن (مُعریٰ عن الصفات) ہے۔

(ح) شنکر کی تعلیم یہ ہے کہ آتما اور پرماتما (خودی اور خدا) میں کوئی بھید (امتیاز) نہیں ہے۔ جب تک معرفت حاصل نہ ہو، انسان اپنے کو غیر سمجھتا رہتا ہے۔ لیکن جب حقیقی گیان حاصل ہوجاتا ہے تو اسے معلوم ہوجاتا ہے کہ من ین اور وہ دونوں ایک ہی حقیقت کی دو مختلف تعبیریں ہیں۔

دو عالم میں نہیں موجود مشہود بجز ذات و صفات افعال و آثار

شنکراچاریہ کے فلسفہ کا یہ ایک اجمالی خاکہ ہے جس سے یہ معلوم ہوسکتا ہے کہ اس کی بدولت، سری کرشن کی قوم ان کی تجدید کے ثمرات سے محروم ہوگئی۔

شنکر کے بعد رام نج اچاریہ نے کرشن کی تعلیم کو از سرِ نو زندہ کیا۔ لیکن ہندو قوم شنکر کے طلسم [۳] میں اس بری طرح گرفتار ہوچکی تھی کہ رام نوج اچاریہ، ولبھ اچاریہ، اور مادھو اچاریہ کی متفقہ کوشش کے باوجود اس طلسم سے آزاد نہ ہوسکی۔ شری رام نج اچاریہ کے فلسفہ کا خلاصہ یہ ہے:

(ا) شنکر اور رام نج دونوں ویدانت کے پیرو ہیں اور دونوں وحدۃ الوجود کے قائل ہیں اور دونوں بدریاں (برہم ستر کا مصنف ہے) کے متبع ہیں اور اسی کے فلسفہ کے شارح ہیں۔ فرق یہ ہے کہ شنکر، خودی اور خدا میں عینیت مطلقہ کا قائل ہے۔ لیکن رام نوج کہتا ہے کہ یہ عینیت مطلقہ یا کاملہ نہیں ہے۔ خدا اصل ہے خودی اُس کا ظل ہے۔

(ب) رانج نج کی تعلیم یہ ہے کہ خدا نے یہ کائنات اپنی قوت ارادی سے پیدا کی ہے۔ اگرچہ مستقل بالذات نہیں ہے لیکن موجود ہے یعنی موہوم نہیں ہے ہر شئے خدا ہ ی کی صفت خالقیت کا کرشمہ ہے۔ رام نج یہ کہتا ہے کہ اپنشدوں سے ثابت نہیں ہوتا کہ یہ سنسار، موہوم یا فریب نظر ہے۔ بلکہ یہ کہ ہر شے میں وہی خدائے واحد لاشریک لہ جلوہ گر ہے

ہر گل میں ہر شجر میں اسی کا ظہور ہے

نوٹ: اقبال نے اس شعر میں رام نج کے فلسفہ کو نظم کر دیا ہے۔

تارے میں وہ قمر میں وہ جلوہ گہ سحر میں وہ
چشم نظاہر میں نہ تو سرمۂ امتیاز دے

نوٹ: حکیم فلاطینوس (بانی فلسفۂ اشراق) اور حکیم اسپنوزا (مغرب میں وحدۃ الوجود کا سب سے بڑا وکیل) دونوں یہی کہتے ہیں کہ ہم صرف اس قدر کہہ سکتے ہیں کہ وہ موجود (ہست) ہے اس سے زیادہ کچھ نہیں کہہ سکتے کیونکہ ہر بات جو کہی جائے گی اس کو محدود کرتی چلی جائے گی۔ میرا خیال ہے کہ ان دونوں کے مذہب کا ماخذ کین اپنشد ہے جس میں لکھا

ہے کہ خدا سے متعلق اس سے زیادہ کچھ نہیں کہہ سکتے کہ وہ موجود ہے۔

(ج) یہ ساری کائنات اپنے وجود اور اپنی بقا کے لیے خدا کی محتاج ہے۔ اگر خدا نہ ہوتا تو یہ کائنات بھی نہ ہوتی۔ ہم ہر لحظہ اپنے وجود کی بقا میں اس کے محتاج ہیں۔ کائنات ممکن الوجود ہے اور خدا واجب الوجود ہے۔ اور ممکن میں اپنے وجود میں واجب کا محتاج ہوتا ہے۔ حقیقی وجود تو صرف خدا ہی کا ہے لیکن خدا نے اسے کائنات کو بھی اپنے فضل وکرم سے خلعت وجود عنایت کر دیا ہے۔

بالفاظ دگر کائنات کا وجود بیشک ظلی ہے لیکن یہ ظل موہوم نہیں ہے۔ قریب نظر نہیں ہے بلکہ موجود ہے۔

خودی را حق بداں باطل مبندا

(د) مسئلہ تخلیق کائنات دنیا کے مشکل ترین مسائل میں سے ہے۔ رام نج کے فلسفہ پر یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ اگر خدا نے کائنات کو پیدا کیا ہے، تو کس چیز سے پیدا کیا ہے ہا اگر مادے سے پیدا کیا ہے اور وہ مادہ، غیر خدا ہے تو دو موجود ہو گئے۔ یعنی وحدۃ الوجود باطل ہوگئی اور اگر مادہ بھی خدا ہی کے ''اندر'' ہے تو دو حال سے خالی نہیں ہے:

یا مادہ خدا کا جوز ہے یا اس کا عین ہے اگر جزو ہے تو خدا اجزاء سے مرکب ہو گیا۔ اور اگر عین ہے تو پھر خدا کائنات کی شکل میں مبدل ہو جائے گا۔ اور اس کا ذاتی وجود باقی نہیں رہے گا۔ [۴]

رام نج نے بھی اس دشواری کو محسوس کیا ہے۔ اسی لیے اُس نے اس بات کی بھی صراحت کر دی ہے کہ حق تو یہ ہے کہ مسئلہ تخلیق کائنات ایک راز ہے جو فہم انسانی سے بالاتر ہے۔

(ہ) برہمن (خدا) ہی حقیقی معنی میں موجود ہے لیکن اس کا مطلب یہ ہے کہ خدا کے علاوہ اور جس قدر اشیاء میں سب اس کی محتاج ہیں۔ کوئی ہستی، قائم بالذات نہیں ہے۔ خدا سمیع وبصیر ہے اور صاحب علم وارادہ ہے۔ یعنی وہ بھی ''شخص'' ہے۔

حضرت مجدد الف ثانیؒ کا بھی یہی عقیدہ ہے

(د) انسانی خودی محدود ہے۔ اس لیے وہ ہر اعتبار سے خدا کی عین نہیں ہوسکتی یعنی خدا اور انسانی خودی میں مغائرت ہے لیکن عینیت بھی ہے اور وہ اس لحاظ سے ہے کہ خودی کی ذاتی ہستی کوئی نہیں ہے۔ یعنی بذات خود موجود نہیں ہے۔ بلکہ وہ ظل یا پرتو ہے خدا کی صفت خالقیت کا۔ خودی خدا تو نہیں ہے مگر خدا سے جدا بھی نہیں ہے۔ جس طرح درخت کا سایہ کہ اگرچہ وہ درخت نہیں ہے لیکن درخت سے جدا بھی نہیں ہے۔

نوٹ: میں نے جہاں تک رام نج کے فلسفیانہ افکار کا مطالعہ کیا ہے مجھے ان میں اور حضرت مجدد الف ثانی کے خیالات میں بڑی مماثلت نظر آتی ہے۔ اسی طرح شنکر اور ابن عربی کے تصورات میں بعض مقامات میں مطابقت پائی جاتی ہے۔ لیکن یہ مماثلت جزوی ہے۔ کیونکہ شنکر اور رام نج کے افکار کا ماخذ بہرحال اپنشد ہیں۔ اور حضرت ابن عربی اور حضرت مجدد الف ثانی کے معتقدات کا منبع قرآن حکیم ہے، جو کلام اللہ ہے۔

(ر) رام نُج کی تعلیم یہ ہے کہ مطالعۂ کتب یا عقل کی بدولت موکش یا مکتی نہیں حاصل ہوسکتی ہے۔ یہ سچ ہے کہ اپنشدوں میں یہ لکھا ہے کہ گیان سے مکتی حاصل ہوسکتی ہے۔

دھرتی کے باسیوں کی مکتی گیاں میں ہے

لیکن گیاں سے مراد ''علم کتابی'' نہیں ہے۔

نہ کام آیا ملا کے علم کتابی

بلکہ یادِ الٰہی ذکر ہے جسے رام نج نے دھیان (مراقبہ) اُپاسن (عبادت) اور بھگتی (عشق) سے تعبیر کیا ہے۔

رام نج کے فلسفیانہ افکار کے مطالعہ سے یہ حقیقت واضح ہوسکتی ہے کہ اس نے سری کرشن کے پیغام کو دوبارہ زندہ کیا، لیکن کامیابی نہ ہوسکی۔ یعنی قوم اس کے پیغام کی طرف ملتفت نہ ہوئی۔

تیسرا فقرہ: اس فقرہ میں اقبال نے حسب ذیل حقایق بیان کیے ہیں:

(۱) اسلام دراصل عمل کا پیغام ہے جس کی بدولت انقلاب برپا ہوسکتا ہے۔

(۲) اسلام کے ک انا (خودی) قدیم نہیں ہے (جس طرح ہندو فلسفہ میں مانی گئی ہے) بلکہ مخلوق ہے لیکن عمل کی بدولت اس میں شان ابدیت پیدا ہوسکتی ہے یعنی غیر فانی ہوسکتی ہے۔

(۳) شیخ اکبر (محی الدین عربیؒ) کی تفسیر نے مسلمانوں کے دل و دماغ پر نہایت گہرا اثر ڈالا ہے۔

(۴) ان کی زبردشت شخصیت نے مسئلہ وحدۃ الوجود کو اسلامی تخلیق کا جز و لاینفک بن دیا۔

(۵) رفتہ رفتہ چودھویں اور پندرھویں صدی عیسویں کے تمام عجمی (ایرانی) شعرا اس رنگ میں رنگین ہو گئے۔

(۶) ایران کے مسلمانوں نے وحدۃ الوجود کے نظریہ میں بہت سے غیر اسلامی عناصر بھی شامل کر دیے۔ مثلاً خدا اور کائنات دونوں متحد الوجود ہیں۔ یا خدا اور کائنات ایک دوسرے کا عین ہیں۔

(۷) ایرانیوں نے اپنے تخیل کی بدولت کائنات کی ہر شے کو خدا سمجھ لیا۔

(۸) اقبال کہتے ہیں کہ ایرانیوں نے جُز اور کل کا دشوار گزار راستہ تخیل کی مدد سے طے کیا'' اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ یہاں جُز سے مخلوقات اور کل سے ذات باری مراد ہے۔ فلسفہ میں اجزاء کو ثبات واجبالوجود کے لیے دلیل بناتے ہیں اور اس کو دلیل انی کہتے ہیں۔ لیکن اس میں بہت دماغی کاوش کرنی پڑتی ہے۔ ایرانیوں نے یہ مرحلہ تخیل کی مدد سے طے کیا۔ یعنی فلسفہ کے بجائے وحدت الوجود کے غیر اسلامی عقیدہ کو رہنما بنایا اور یہ کہا کہ ہم کائنات کے ذریعہ سے خدا تک پہنچنے کی کیوں زحمت گوارا کریں۔ یعنی کائنات کو بالواسطہ خدا کیوں کہیں؟ بلاواسطہ خدا کہہ کر تمام فلسفیانہ بحثوں کا یک قلم خاتمہ کیوں نہ کر دیں؟

خلاصہ کلام یہ ہے کہ انھوں نے ''رگ چراغ'' میں ''خون آفتاب'' کا بلاواسطہ مشاہدہ کیا۔ یعنی ہر

شے کو عین خدا قرار دیا۔

چوتھا فقرہ: اس فقرہ میں انہوں نے حسب ذیل حقائق واضح کیے ہیں۔

(۱) ہندو فلاسفہ نے وحدۃ الوجود کے اثبات میں فلسفیانہ غور وفکر سے کام لیا۔ لیکن ایرانی شعراء نے زیادہ خطرناک راستہ اختیار کیا۔ یعنی اس علمی مسئلہ کو شعر کے لباس میں پیش کیا۔ اور اہل علم جانتے ہیں کہ شعراء حسن کلام کے لیے مضمون کو قربان کر دیا کرتے ہیں۔ چنانچہ ان کی حسین و جمیل نکتہ آفرینیوں کا یہ نتیجہ نکلا کہ تمام اسلامی اقوام ذوق عمل سے محروم ہو گئیں۔

واضح ہو کہ علامۂ اقبال مرحوم کی یہ تشخیص بالکل صحیح ہے۔ مسئلہ وحدۃ الوجود کی غلط (غیر اسلامی یا عجمی) تعبیر اور عامیانہ (شاعرانہ) تفسیر نے مسلمانان عالم کی قوت عمل کو مفلوج کر دیا۔ اور ان کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کو مضمحل کر دیا۔ اور یہ اضمحلال اس وقت بھی موجود ہے۔

(۲) علماء میں ابن تیمیہ اور حکماء میں واحد محمود نے وحدۃ الوجود کی غیر اسلامی تعبیر کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی لیکن منطق کی خشکی شعر کی دلربائی کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔

(۳) اندریں حالات یہ کیونکر ممکن تھا کہ ہندوستان کے مسلمان اپنے آپ کو عجمی تصوف اور اس کے مضرت رساں اثرات سے آ ط رکھ سکتے؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک تو ہمایوں کے عہد حکومت سے ایرانی حکماء شعراء اور علماء کثیر تعداد میں وارد ہندوستان ہونے لگے اور عجمی تصوف کے عناصر اپنے ساتھ لائے اور انہوں نے ان عناصر (خیالات) کو ہندوستان میں شائع کیا۔

دوسرے یہ کہ ہندوستان میں خود ہندی (غیر اسلامی) تصوف پوری شدت کے ساتھ مروج تھا۔ ہر شہر میں ہندو ویدانتی علماء اس کی تبلیغ میں سرگرم تھے۔ چونکہ اسلامی اور ہندی تصوف (وحدۃ الوجود) میں سطحی مشابہت اور جزوی مماثلت پائی جاتی ہے۔ اس لیے رفتہ رفتہ مسلمان (عامۃ المسلمین) غیر اسلامی تصوف کے پرستار بن گئے اس پر مستزاد یہ ہوا کہ بعض مسلمان صوفی اپنی کوتاہ بینی اور عکم علمی کی وجہ سے اسلامی اور غیر اسلامی تصوف میں امتیاز ہی نہ کر سکے اور اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ہندو فلسفہ کے بہت سے عناصر اسلامی تصوف کا جزو لاینفک بن گئے۔

شاہجہان کے زمانہ میں داراشکوہ کی زندگی اور اس کی علمی سرگرمی بڑی حد تک میرے اس دعویٰ پر شہادت دے سکتی ہے۔ میں اس شرح میں اس کی زندگی اور علمی تصانیف پر تبصرہ نہیں کر سکتا۔ لیکن یہ اتنا کہہ سکتا ہوں کہ اس کی گمراہی کا باعث صرف یہ ہوا کہ اس نے بعض امور میں جزوی مشابہت دیکھ کر عاجلانہ طریق پر یہ حکم لگا دیا کہ اپنشد اور قرآن دونوں کا منبع ایک ہی ہے۔ اس لیے ہندو دھرم اور اسلام دونوں ایک ہی درخت کے برگ و بار ہیں۔

میری رائے مین چونکہ اس نے قرآن مجید کا مطالعہ غیر اسلامی تصوف کی عینک لگا کر کیا تھا۔ اس لیے اس کتاب مقدس کے ہر صفحہ میں اپنشدوں کی تعلیم کا پرتو نظر آیا۔

(۴) علی حزیں کے قول کا مطلب یہ ہے کہ ایرانی تصوف سے انسان کو عملی زندگی میں تو کوئی فائدہ حاصل ہو نہیں سکتا۔ ہاں شعر کہنے میں ضرور مدد مل سکتی ہے۔ یعنی صوفیانہ تعلیمات سے سخن طرازی کے لیے بیشک بہت دل کش مواد مل سکتا ہے بالفاظ دگر وہ حقیقت حال سے آ اہ تھا کہ عجمی تصوف انسان کی قوت عمل کو مردہ کر دیتا ہے۔

(۵) علی حزیں ایک ایرانی شاعر تھا۔ اٹھارہویں صدی میں ترک وطن کر کے ہندوستان آیا اور مختلف شہروں کی سیاحت کے بعد بنارس میں مستقل طور پر سکونت اختیار کر لی۔ چنانچہ وہ خود کہتا ہے:

از بنارس نرم معبد عام است ایں جا
ہر برہمن بچۂ لچھمن درام است ایں جا

مرزا عبدالقادر بیدل عظیم آبادی فارسی کے مشہور شاعر گزرے ہیں۔ انہوں نے اپنی غزلوں میں وحدۃ الوجود کا فلسفہ پیش کیا۔ ۱۱۵۴ھ میں دلی میں وفات پائی۔

امیر مینائی اُردو زبان کے مشہور شاعر۔ داغ کے ہم عصر۔ ۱۹۰۱ء میں حیدرآباد دکن میں وفات پائی۔ شاعری کے ساتھ ساتھ شریعت کی ایسی پابندی شاعروں میں شاذ و نادر ہی نظر آتی ہے۔

پانچواں فقرہ: اس فقرہ میں اقبال نے حسب ذیل حقائق بیان کیے ہیں:

(۱) مغربی اقوام آج دنیا میں اور بالخصوص مشرقی اقوام کے مقابلہ میں اس لیے سربلند اور ممتاز ہیں کہ وہ قوت عمل میں اُن سے بدر جہا آگے بڑھی ہوئی ہیں مختصر طور پر یوں سمجھ لیجیے کہ وہ ''ایٹم بم'' بنا رہی ہیں اور ہم ابھی تک گندے تعویذوں سے کام لے رہے ہیں۔ مثلاً ۱۹۱۱ء میں جب ایرانی فوجیں روسیوں کے مقابلہ پر روانہ ہوئیں تو ایرانی علماء نے ان کے گلوں میں ''نادرعلی'' حمایل کر دی تھی اور ۱۹۱۵ء میں جب ہندی مسلمان سپاہی یورپ گئے تھے تو ہندی علماء نے ان کے بازوؤں پر ''چہل کاف'' کا نقش باندھ دیا تھا۔

(۳) ہالینڈ کے اسرائیلی فلسفی سے حکیم اسپنوزا مراد ہے جو یورپ کے جدید فلسفہ کی تاریخ میں وحدۃ الوجود کا سب سے بڑا شارح گزار ہے۔ یہ نامور حکیم ۱۶۳۲ء میں امسٹرڈم (ہالینڈ) میں پیدا ہوا تھا۔ چونکہ فلسفیانہ خیالات رکھتا۔ اس لیے ۱۶۵۲ء میں اس کی قوم نے اس کو یہودیت سے خارج کر دیا۔ لیکن فلسفہ کے ساتھ وہ عینک کے شیشوں پر پالش بھی کر سکتا تھا۔ اس لیے اس نے اپنی زندگی بہت آرام اور سکون کے ساتھ بسر کی۔ گمنامی پسند ہونے کے باوجود اس کی شہرت سارے یورپ میں پھیلی ہوئی تھی۔ چنانچہ ۱۶۷۳ء میں ہانڈل برگ یونیورسٹی نے اُسے فلسفہ کی کرسی پیش کی لیکن اس نے انکار کر دیا۔ ۱۶۷۴ء میں وفات پائی۔ اس کی بہترین تصنیف ''ایتھکس'' ہے جس نے اس ریاضیات کے طریق استدلال سے وحدۃ الوجود کا اثبات

کیا ہے۔ یہ سچ ہے کہ اس کی زندگی میں جہلاء نے اسے کافر اور زندیق کا خطاب دیا۔لیکن مرنے کے بعد جرمنی کے بڑے بڑے حکماء اور علماء نے اس کی تصانیف کو حرز جاں بنایا۔ نختے ،شیلنگ اور ہیگل ان سبھوں نے اس کے فلسفیانہ افکار سے استفادہ کیا ہے۔

نوٹ: اقبال کا خیال ہے کہ مغرب کے فلسفہ جدید کی ابتداء اسپنوزا سے ہوتی ہے لیکن فلسفہ کی تاریخوں میں عام طور سے بیان کیا گیا ہے کہ فلسفہ جدید کی ابتداء فرنچ مفکر ڈیکارٹ سے ہوتی ہے۔جس نے ۱۶۵۰ء میں وفات پائی۔

(۱۳) ''حس واقعات'' سے اقبال کی مراد پیش بینی کی صفت ہے جو بعض انسانوں میں بہت نمایاں ہوتی ہے۔نظامی گنجوی نے اس کو ''پیش دیدن'' سے تعبیر کیا ہے۔

مگر دانستہ بود از پیش دیدن
کہ مہمانیش خواہد در رسیدن

(۴) نظام قدرت کی بدولت آئے دن نت نئے واقعات رونما ہوتے رہتے ہیں۔جن کی طرف بلند پایہ فلسفی بہت کم متوجہ ہوتے ہیں۔لیکن بیکن نے مشاہدہ یا طریق استقراء سے کام لے کر سائنس کا سنگ بنیاد رکھ دیا۔ آج جس قدر سائنٹیفک ترقی دنیا میں نظر آتی ہے اس کا سہرا دراصل بیکن ہی کے سر ہے جس نے ہمیں مشاہدہ اور استقراء کا درس دیا بیکن انگلستان کا مشہور فلسفی اور سیاست دان تھا۔ ۱۵۶۱ء میں پیدا ہوا۔ یہ سچ ہے کہ وہ بڑا عالم فاضل بلکہ فلسفی تھا۔لیکن سیرت کے لحاظ سے بہت فرد مایہ تھا۔اور میں تو اس کو بہت نفرت کی نگاہ سے دیکھتا ہوں۔ کیونکہ اس نے اپنی عیاش طبعہ ملکہ کی نگاہ میں تقرب حاصل کرنے کے لیے اپنے محسن (ارل آف ایسکس) کے ساتھ غداری کی۔ ۱۶۳۱ء میں رشوت ستانی کے الزام میں ماخوذ ہوا (اس زمانہ میں یہ شخص وزیر خزانہ کے عہدہ پر فائز تھا) عدالت میں اپنے جرم کا اقبال کیا۔ بادشاہ نے اُس کو عہدے سے برطرف کر دیا تھا۔ ۱۶۲۶ء میں وفات پائی۔

فلسفہ میں اس کی دو کتابیں لائق مطالعہ ہیں۔ ''ترقی علوم'' اور ''قانون جدید'' بیکن اس کی علمی مضامین کا مجموعہ۔''مقالات بیکن'' اس کی جملہ تصانیف میں سب سے زیادہ مقبول ہے۔بیکن کا علمی کارنامہ یہ ہے کہ اُس نے متکلمین کے طریق استخراجی کے بجائے طریق استقرائی کو مروج کیا۔ ان دونوں طریقوں کی وضاحت ذیل میں درج کرتا ہوں:

(ا) طریق استخراجی:
سب انسان فانی ہیں۔
زید انسان ہے۔
اس لیے زید فانی ہے۔
یعنی کلیات کی روشنی میں اجزاء پر حکم لگانا۔

(ب) طریق استقرائی: جب ہم نے حوادث کائنات کا مشاہدہ کیا تو معلوم ہوا کہ یہاں موت کا بازار گرم ہ

ے جو پیدا ہوتا ہے وہ ایک نہ ایک دن ضرور مر جاتا ہے۔
زید، بکر، خالد، علی، حسن، حسین، اسلم، اکبر، طارق، عامد، محمود غرض یہ کہ ہر شخص فنا کی راہ پر گامزن ہے۔ لہٰذا مشاہدہ اور تجربہ سے ہم اس نتیجہ پر پہنچے کہ نوع انسانی فانی ہے۔ یعنی جزئیات کا مشاہدہ کر کے کلیات بنانے کو استقراء کہتے ہیں۔
(۵) چونکہ انگریزوں میں ''حس واقعات'' دیگر اقوام کی نسبت زیادہ تیز ہے، اس لیے کوئی ایسا فلسفیانہ نظام جو محض تفکر کی پیداوار ہو اور واقعات وحقائق حیات سے مطابقت نہ رکھتا ہو۔ (محض عقلی ہو۔ لیکن تجربہ اور مساہدہ کی کسوٹی پر پورا نہ اُتر سکے) انگلستان میں مقبول نہیں ہوسکتا۔

چھٹا فقرہ: اس فقرہ میں اقبال نے اس حقیقت کو واضح کیا ہے کہ میں نے اس نظم (مثنوی) میں خودی کے دقیق مسئلہ کو فلسفیانہ دلائل کی پیچیدگیوں سے پاک کر کے، شعر کے دلکش انداز (لباس) میں پیش کیا ہے تا کہ ہندی مسلمان، جو صدیوں سے شاعری کے دلدادہ ہیں۔ اس مسئلہ کی طرف متوجہ ہوسکیں۔

دوسری بات یہ بیان کی ہے کہ حیات کی لذت اسی شخص کو حاصل ہوسکتی ہے جو اپنی خودی کو ثابت کر کے اُسے مستحکم کر لے اور استحکام کے بعد اس کی باطنی قوتوں کو وسعت بھی دے سکے۔ اس اہم جملہ م یں اقبال نے اسرار خودی کا عطر کھینچ کر رکھ دیا یعنی اقبال کے پیغام کا خلاصہ تین لفظوں میں بیان کیا جا سکتا ہے۔

(۱) اثبات خودی، (۲) استحکام خودی، (۳) توسیع خودی

تیسری غور طلب بات یہ کہی ہے کہ یہ نکتہ، مسئلہ حیات بعد الممات کی حقیقت کو سمجھنے کے لیے بطور ایک تمہید کے کام دے گا۔ اس بلیغ جملہ کا مطلب یہ ہے کہ جس شخص نے اس زندگی میں اپنی خودی کو مستحکم نہیں کیا وہ نہ اس زندگی میں حیات کی لذت سے باخبر ہو سکے گا اور نہ مرنے کے بعد اسے ابدی زندگی حاصل ہو سکے گی۔

نوٹ: اقبال نے ایک دفعہ مجھ سے فرمایا تھا کہ میرا ذاتی عقیدہ یہ ہے کہ بقائے دوام یا ابدی زندگی کوئی تحفہ یا انعام نہیں جو مفت میں مل جائے گا بلکہ یہ ثمرہ ہے اس زندگی میں خودی کو مستحکم کر لینے کا، جو اس زندگی میں بطور جزا م لے گا۔ ضعیف خودی، موت کا صدمہ برداشت نہیں کر سکے گی۔ یعنی پھر ہوش نہیں آئے گی۔ اس لیے مسلمان کا فرض یہ ہے کہ وہ اتباع شریعت کی بدولت اپنی خودی کو مستحکم کر لے، تا کہ ابدی زندگی کا مستحق بن سکے۔

آخری فقرہ میں اقبال نے ہمیں اس بات سے آگاہ کیا ہے کہ میں نے اس مثنوی میں لفظ خودی کو تبکر یا غور کے مفہوم میں استعمال نہیں کیا ہے بلکہ اس سے میری مراد احساس نفس یا تعین ذات ہے۔ یعنی خودی کا مطلب یہ ہے کہ میں موجود ہوں یا مجھے اپنے وجود میں کوئی شک نہیں ہے۔ چنانچہ محسن تاثیر کے شعر میں خودی سے تکبر مراد نہیں ہے بلکہ وہی احساس یا اثبات نفس خویش۔

نوٹ: شعر کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص اپنے اپ کو اللہ (وحدت) کی محبت کے سمندر میں غرق کر دیتا ہے۔ یعنی جو شخص اپنی صفات پر فنا طاری کر دیتا ہے۔ وہ اپنی ہستی کا اثبات یا اعلان نہیں کر سکتا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جب ایک شخص پانی میں غوطہ لگاتا ہے، تو سانس نہیں لے سکتا۔ اس شعر کی خوبی ''نفس کشیدن'' میں مضمر ہے۔ اس میں دو مفہوم پوشیدہ ہیں:

(۱) سانس لینا (۲) اپنی ہستی کا اعلان کرنا

حواشی

۱۔ بھارت کی جنگ میں سری کرشن نے ارجن کو جو پیغام دیا ہے (جنگ پر راغب کیا ہے اور ضمن میں عمل کا فلسفہ واضح کیا ہے) اسے عرف عام میں بھگوت گیتا (نغمۂ ربانی) کہتے ہیں۔

۲- اسی لیے ویدانت کی تعلیم یہ ہے کہ گیان حاصل ہونے کے بعد اپنا سا (عبادت کی ضرورت نہیں لیکن اسلام کی رو سے انسان کبھی عبادت سے بے نیاز نہیں ہو سکتا)۔

۳- مجھے یاد ہے علامہ اقبال نے مجھ سے ایک دفعہ یہ کہا تھا کہ چار آدمی ایسے گزرے ہیں کہ اگر کوئی تحقیق ان میں سے کسی کے طلسم میں گرفتار ہو جائے تو رہائی بہت مشکل ہے۔ میں نے سراپا اشتیاق بن کر پوچھا: ''وہ کون کون ہیں''۔ جواب دیا:

شنکراچاریہ (وفات ۱۸۲۰ئ) ابن عربی (۶۳۸ھ) بیدل (۱۱۵۴ھ) اور ہیگل (۱۸۳۱ئ)

فصل سوم

مثنوی اسرار خودی کی فلسفیانہ بنیاد۔ یعنی وہ توضیح مضمون جو علامہ نے ڈاکٹر نکلسن کی فرمائش پر سپرد قلم کیا

پروفیسر بریڈلے[1] لکھتا ہے کہ ''یہ مسئلہ کہ تجربہ (علم) محدود مراکز سے حاصل ہوتا ہے اور ہمیشہ لفظ ایں وآں کے جامہ میں ملبوس ہوتا ہے، آخر الامر نا قابل تشریح ہو جاتا ہے۔ لیکن جب وہ اس نا قابل تشریح مراکز سے تجربہ آگے بڑھتا ہے تو انجام کار اس کی فکر ایک ایسی وحدت پر منتج ہوتی ہے جسے وہ ''مطلق'' سے تعبیر کرتا ہے۔ اور جس کائنات کے تمام محدود مراکز تجربہ، اپنی اپنی انفرادیت کو مدغم کر دیتے ہیں (قطرے سمندر میں شامل ہو جاتے ہیں) اس لیے بریڈلے کی رائے میں یہ محدود مرکز (اشخاص یا افراد کی خودی) محض شہود یا مظہر ہے۔ اس کی فلسفہ کی مدد سے حقیقت کا ثبوت اس کی ہمہ گیری سے مل سکتا ہے یعنی حقیقت بہ لحاظ ذات خویش محیط کل ہوتی ہے اور چونکہ تمام محدودیت اضافی ہوتی ہے یعنی مطلق کی ضد ہوتی ہے۔ اس لیے فریب نظر ہوتی ہے یعنی کائنات کی ہر شے محدود ہے، اس لیے اضافی ہے۔ اس لیے فریب نظر ہے۔

یہ ہے پروفیسر بریڈلے کا مسلک کہ تجربہ کا ہر محدود مرکز یعنی ہر انفرادی خودی فرییب نظر (غیر حقیقی یا باطل) ہے لیکن میں اس فلسفہ کے برعکس یہ کہتا ہوں کہ تجربہ کا یہ محدود مگر نا قابل فہم مرکز (خودی) کائنات کی بنیادی اور اساسی حقیقت ہے۔ یعنی خودی حق ہے[2] حیات سر بسر انفرادی ہے۔ حیات کلی خارج میں کہیں موجود نہیں ہے۔ زندگی جس جگہ بھی نظر آتی ہے کسی شخص یا فردی شئے میں ہو کر نظر آتی ہے۔ خدا بھی ایک فرد ہے لیکن وہ تمام افراد کائنات میں یکتا اور بے مثل[3] ہے۔ یہ کائنات بقول میک ٹیگرٹ[4] افراد کی ایک انجمن ہے۔ ہاں یہ ضرور ہے یعنی یہ بات میں اپنی طرف سے کہتا ہوں کہ جو نظم ونسق اور تطابق اس میں پایا جاتا ہے۔ وہ نہ ازلی ہے اور نہ مکمل ہے بلکہ ہماری جبلی یا شعوری کوششوں کا نتیجہ ہے۔ ہمارا قدم بتدریج بدنظمی اور انتشار سے نظم وترتیب کی طرف اٹھ رہا ہے۔ اور اس مقصد کے حصول میں ہم سب باہمد گر تعاون کر رہے ہیں۔ اس انجمن کے ارکان کی تعداد معین نہیں ہے۔ نئے ارکان ہر روز عالم وجود میں آتے رہتے ہیں

اور کائنات کو مرتبۂ کمال تک پہنچانے کے عظیم الشان کام میں دست تعاون دراز کرتے رہتے ہیں۔ یہ کائنات تکمیل یافتہ (مکمل) فعل نہیں ہے[۵]۔ بلکہ تکمیل کے مراحل سے گزر رہی ہے۔ اسی لیے کائنات کے متعلق کوئی بات حتمی اور اذعانی طور پر نہیں کہی جا سکتی۔ فعل تخلیق ہنوز جاری ہے اور جس حد تک انسان اس کائنات کے غیر مربوط حصہ میں نظم و ترتیب پیدا کر سکتا ہے۔ اسی حد تک اس کو بھی فعل تخلیق میں ممد و معاون قرار دیا جا سکتا ہے۔ خود قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کے علاوہ دوسرے خالقوں کے امکان کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے۔ مثلاً **فتبارک اللہ احسن الخالقین** یعنی ''یہ مبارک ہے اللہ جو سب سے اچھا ہے''۔ (۴۱:۳۲)

ظاہر ہے کہ کائنات اور انسان کا یہ تصور ہیگل کے جدید انگریز شارحین اور ارباب وحدت الوجود کے خیالات سے بالکل مختلف ہے جس کی تعلیم یہ ہے کہ انسان کا مقصد حیات یہ ہے کہ اپنے آپ کو حیات مطلق یا انائے مطلق میں فنا کر دے (جس طرح قطرہ اپنی ہستی کو سمندر میں فنا کر دیتا ہے) لیکن میرا عقیدہ یہ ہے کہ انسان کا اخلاقی اور مذہبی نصب العین نفی خودی نہیں ہے بلکہ اثبات خودی ہے اور اس کی انفرادیت اور یکتائی جس قدر بڑھتی جاتی ہے۔ اسی قدر وہ اپنے نصب العین سے قریب تر ہوتا جاتا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **تخلقوا باخلاق اللہ** یعنی ''اے مسلمانوں تم اپنے اندر خدا کی صفات (کارنگ) پیدا کرو۔ اس طریقہ سے انسان اپنے اندر جسقدر اس یکتا ترین ذات سے مماثلت پیدا کرتا ہے اسی قدر وہ خود بھی بے مثل و یکتا ہو جاتا ہے۔

سوال یہ ہے کہ حیات کیا ہے؟ واضح ہو کہ حیات انفرادی شئے ہے اور اس کی اعلیٰ شکل (جو تا ایندم ظاہر ہوئی ہے) انا (خودی) ہے جس کی بدولت، فرد ایک واحد مستقل اور کافی بالذات مرکز حیات بن جاتا ہے۔ جسمانی اور روحانی دونوں پہلوؤں سے انسان، حیات کا کافی بالذات مرکز ہے لیکن وہ ہنوز فرد کامل کے مرتبہ پر نہیں پہنچا ہے۔ جس قدر اسے خدا سے دور ہوتی ہے اسی قدر اس کی انفرادیت بھی ناقص ہوتی ہے۔ مکمل انسان وہی ہے جو اقرب الی اللہ ہو لیکن اس کی قربت کا یہ مطلب نہیں کہ اپنی ہستی کو خود کا ہستی میں مدغم کر دے (جیسا کہ فلسفۂ اشراق کی تعلیم ہے) اس کے برعکس وہ خود خدا کو اسے اپنے اندر جذب کر لیتا ہے۔ چنانچہ مولانا رومیؒ نے اس نکتہ کو بہت دلپذیر انداز میں واضح کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ ایام طفولیت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جنگل میں غائب ہو گئے۔ جب ان کی دایہ حلیمہ سعدیہؓ نے اُن کو نہ پایا تو شدت الم سے بدحواس ہو گئیں۔ اس پریشانی کے عالم میں جب کہ وہ ان کی تلاش میں سرگشتہ تھیں غیب سے یہ ندا آئی:

غم مخور، یا وہ نکردد او، زتو
بلکہ عالم یا وہ گردد اندر او

یعنی اے حلیمہ! غمگین مت ہو، وہ گم نہیں ہو سکتے بلکہ ایک وقت ایسا آئے گا جب یہ سارا عالم اُن ؐ کی ذات میں گم ہو جائے گا۔

مطلب یہ کہ فرد کامل (حقیقی انسان) کائنات میں گم نہیں ہوسکتا۔ بلکہ ساری کائنات اس میں گم ہو جاتی ہے یعنی وہ ساری کائنات پر متصرف ہو جاتا ہے۔

میں اس منزل سے آگے بڑھ کر یہ کہتا ہوں۔

در رضائش مرضی حق گم شود

ایں سخن کے باور مردم شود[۶]

یعنی انسان کامل کی شان یہ ہوتی ہے کہ اس کی مرضی میں خدا کی مرضی بھی گم ہو جاتی ہے۔لیکن اہل دنیا اس راز کو سمجھ نہیں سکتے۔

واضح ہو کہ حقیقی انسان (فرد کامل) اس مادی کائنات ہی کو اپنی ذات میں گم نہیں کرتا بلکہ اس کو مسخر کر لینے کی بدولت اس میں اس قدر طاقت پیدا ہو جاتی ہے کہ وہ خدا کو بھی اپنی خودی میں جذب کر لیتا ہے۔ یعنی اپنے اندر خدائی صفات پیدا کر لیتا ہے۔

زندگی ایک ترقی پذیر حرکت جاذبہ ہے یعنی حالت ارتقا میں جس قدر دشواریاں اس کی راہ میں آتی ہیں۔ وہ ان سب کو اپنے اندر جذب کرتی چلی جاتی ہے اور اس کی ماہیت یہ ہے کہ وہ مسلسل نئی خواہشات اور نئے نصب العین کی تخلیق کرتی رہتی ہے۔ (اپنی توسیع اور بقا کے لیے اس نے کچھ ضروری آلات اور وسائل مثلاً حواس خمسہ، قوت مدرکہ وغیرہ پیدا کر لیے ہیں۔جن کی مدد سے وہ رکاوٹوں اور مزاحمتوں پر غالب آتی رہتی ہے۔[۷]

زندگی کے راستہ میں سب سے بڑی رکاوٹ مادہ یا فطرت ہے۔لیکن فطرت میں ''شر'' نہیں ہے (جیسا کہ فلسفہ اشراق کی تعلیم ہے) بلکہ اس کا وجود، خودی کی ترقی کے لیے مفید ہے۔ کیونکہ جب خودی، فطرت کی طاقتوں سے متصادم ہوتی ہے تو اسے اپنی مخفی استعدادوں کے اظہار کا موقع ملتا ہے۔ جب خودی اپنی راہ سے تمام رکاوٹوں کو دور کر لیتی ہے۔تو مرتبہ اختیار پر فائز ہو جاتی ہے۔ اسی لیے خودی بذات خویش کسی قدر مختار ہے اور کسی قدر مجبور۔[۸] جب خودی، انائے مطلق (خدا) کا قرب حاصل کر لیتی ہے تو اسے حریت کاملہ نصیب ہو جاتی ہے۔مختصر یہ کہ حیات، عبارت ہے، حصول اختیار کی جدوجہد سے خودی کی غایت یہ ہے کہ وہ ذاتی جدوجہد سے مرتبۂ اختیار پر فائز ہو جائے۔[۹]

خودی اور شخصیت کا تسلسل

انسان کے مرکز حیات کو ہم ''خودی یا شخص [۱۰]'' میں جلوہ گر ہوتی ہے تو اسے ہم خودی کہتے ہیں۔[۱۱] نفسیاتی زاویہ نگاہ سے انسانی شخصیت ایک اطنابی حالت [۱۲] کا نام ہے اور اس کا تسلسل اس حالت کے قیام پر منحصر ہے۔ اگر یہ اطنابی حالت قائم نہ رہے تو استرخائی [۱۳] حالت پیدا ہو جائے گی۔ جو خودی کے حق میں مضر ہے۔ چونکہ شخصیت کی اطنابی حالت، انسان ہستی کا سب سے بڑا کارنامہ یا کمائی ہے۔ اس لیے انسان کا اولین فرض یہ ہے کہ وہ اس حالت کو برقرار رکھے یعنی اپنی شخصیت میں استرخائی حالت پیدا نہ ہونے دی۔ جو شئے اس اطنابی کو قائم رکھنے میں ہماری مددگار ہوتی ہے وہی ہم کو غیر فانی بنا دیتی ہے۔ اس لیے شخصیت کا تصور اشیائے کائنات کی قدر و قیمت کا معیار بن جاتا ہے۔ یعنی ہماری شخصیت ہمیں حسن و قبح کا معیار عطا کرتی ہے اور اسی کی بدولت خیر و شر کا مسئلہ حل بھی ہو جاتا ہے۔ یعنی جو شئے ہماری شخصیت (خودی) کو مستحکم کرے وہ خیر (اچھی) ہے اور جو اسے ضعیف کردی وہ شر (بری) ہے۔ آرٹ [۱۴]، مذہب اور اخلاقیات [۱۵] سب کو خود ہی کے معیار پر جانچنا چاہیے۔[۱۶] افلاطون پر میں نے جو اعتراضات [۱۷] کیے ہیں۔ وہ دراصل ان تمام فلسفیانہ نظاموں پر وارد ہوتے ہیں جو حیات کے بجائے (موت) (فناء) کو اپنا نصب العین بتاتے ہیں، جو زندگی کے سب سے بڑے مزاحم یعنی مادہ کو نظر انداز کرتے ہیں۔ ور اس کو مسخر کرنے کے بجائے اس سے فرار اختیار کرنا سکھاتے ہیں۔

جس طرح خودی یا انا کی آزادی کی بحث میں، مادہ کا مسئلہ پیش آتا ہے، اسی طرح اس کی ابدیت (غیر فانیت) کے سلسلہ میں زماں کا مسئلہ لازمی طور سے پیدا ہوتا ہے۔[۱۸] برگساں نے ہمیں بتایا کہ وقت (زماں) کوئی لامتناہی خط نہیں ہے (میں نے لفظ خط کو اس کے مکانی مفہوم میں استعمال کیا ہے) جس سے ہم سبھوں کو طوعاً و کرہاً گزرنا ضروری ہے۔ زمانہ کا یہ تصور صحیح نہیں ہے۔ اس میں غلط تصورات کی آمیزش ہو گئی ہے۔ واضح ہو کہ زمان خالص میں طول کا تصور داخل ہی نہیں ہو سکتا۔ یعنی اس کو ہم شب و روز کے پیمانہ سے ناپ سکتے۔

اپنی شخصیت (خودی) کو غیر فانی بنا دینا یا ابدیت سے ہمکنار کر دینا، یہ ایک امنگ ہے اور اگر اس میں کامیاب ہونا چاہتے ہو تو پھر اس کے لیے جدوجہد کرنا لازمی ہے۔ یہ کامیابی دراصل اس بات پر موقوف ہے کہ ہم اس زندگی میں خیال اور عمل کے وہ طریقے اختیار کریں جو اطنابی حالت کو قائم رکھنے میں ہمارے ممد و معاون ہو سکیں۔

بدھ دہرم، عجمی تصوف اور اسی قبیل کے دوسرے اخلاقی نظام ہماری اس آرزو کو پوری نہیں کر سکتے۔ لیکن یہ طریقے بالکل بے کار بھی نہیں ہیں کیونکہ مدت دراز تک جدوجہد اور سعی و عمل کے بعد ہمیں قدرتی طور پر، سکون اور خواب آور دواؤں کی ضرورت لاحق ہوتی ہے۔ اس قسم کے افکار اور اعمال گویا ہماری زندگی

کے ایام کی راتیں ہیں۔ پس اگر ہمارے اعمال و افعال کا مقصد خودی کی اطنابی حالت کا قیام ہو تو گمان غالب یہ ہے کہ:

موت کا صدمہ اسے متاثر نہیں کر سکے۔ گا مرنے کی بعد خودی پر استرخائی دور طاری ہوتا ہے جسے قرآن حکیم نے برزخ سے تعبیر کیا ہے۔ یہ زمانہ حشر تک قائم رہے گا اور اس سکونی یا استرخائی حالت کے بعد صرف وہی اَنا (نفوس) باقی رہ جائیں گے۔ جنہوں نے حیات ارضی میں اپنے آپ کو مستحکم کر لیا ہوگا۔

اگرچہ زندگی اپنی ارتقائی منازل میں تکرار اور اعادہ کو بہت ناپسند کرتی ہے تاہم بقول پروفیسر [۱۹] ولڈن کار، برگساں کے وضع کردہ اصولوں کے مطابق، حشر اجساد بھی قرین عقل ہے۔ جب ہم زماں کو لمحات میں تقسیم کر کے اس میں مکاں کا مفہوم پیدا کر دیتے ہیں تو اسے مسخر کرنا بہت مشکل ہو جاتا ہے، زماں کی صحیح ماہیت کا علم اس وقت حاصل ہو سکتا ہے۔ جب کہ ہم اپنی خودی کی گہرائیوں میں غوطہ لگائیں۔ حقیقی زماں، خود زندگی ہی کا دوسرا نام ہے، اور زندگی بقائے دوام کی صفت حاصل کر سکتی ہے بشرطیکہ وہ اس مخصوص اطنابی حالت کو قائم رکھ سکے، جس کو اس نے تاایندم قائم رکھنا ہے۔ جب تک ہم زماں کو ایک مکانی چیز سمجھتے رہیں گے۔ اس کی غلامی سے نہیں نکل سکتے۔ بدستور اس کے محکوم رہیں گے۔ مکانی وقت ایک زنجیر پا ہے جس کو زندگی نے اس لیے پیدا کیا ہے کہ وہ موجود ماحول کو اپنے اندر جذب کر سکئ دراصل ہم وقت کے غلام یا محکوم نہیں ہیں اور اس کیفیت (یعنی زمان کی غلامی سے آزادی) کا احساس ہمیں اس زندگی میں بھی ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ انکشاف عارضی ہوگا۔

خودی کی تربیت

واضح ہو کہ خودی، عشق سے مستحکم ہو سکتی ہے۔ [۲۰] اس لفظ عشق کے مفہوم میں بہت وسعت ہے۔ اور اس کا مطلب ہے خواہش جذب و تفسیر۔ اس کی اعلیٰ ترین شکل یہ ہے کہ وہ مقاصد اور اقدار کی تخلیق کرتی ہے اور ان کے حصول کے لیے ساعی ہوتی ہے۔ عشق کی خاصیت یہ ہے کہ وہ عاشق و معشوق دونوں کو منفرد کر دیتا ہے۔ یعنی ان کی شان انفرادیت کو نمایاں کر دیتا ہے۔ جب ایک طالب (مرد مومن) یکتا ترین اور بے مثل (خدا) کے حصول کی کوشش کرتا ہے تو خود اس کے اندر شان یکتائی پیدا ہو جاتی ہے۔ اور ضمناً مطلوب کی انفرادیت بھی محقق ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اگر مطلوب، فرد مستقل بالذات یا متشخص وجود نہ ہو تو طالب کو تسکین کیسے حاصل ہوں گی؟ عشق کسی شخصی یا معین ہستی ہی سے ہو سکتا ہے۔ کوئی شخص غیر متشخص ہستی سے عشق نہیں کر سکتا۔

جس طرح خودی عشق سے مستحکم ہوتی ہے اسی طرح سوال کرنے سے ضعیف [۲۱] ہو جاتی ہے۔ ہر وہ

چیز جو ذاتی کوشش کے بغیر حاصل ہو۔تحت مقولۂ سوال ہے۔ایک دولت مند آدمی کا لڑکا جو اپنے والدین کی دولت ورثہ میں حاصل کرتا ہے۔دراصل سائل (بھکاری) ہے۔اسی طرح وہ شخص بھی سائل (گداگر) ہی ہے۔جو دوسروں کے افکار وخیالات کی تقلید کرتا ہے یا ان کو اپنے افکار وخیالات بنا تا ہے۔

خلاصۂ کلام اینکہ، استحکام خودی کے لیے ہم کو لازم ہے کہ عشق کی صفت (اطاعت) اپنے اندر پیدا کریں۔اور ہر قسم کے سوال (گدائی اور تقلید) یعنی بے عملی (کاہلی) سے اجتناب کریں۔آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کم از کم ایک مسلمان کے لیے تو بلاشبہ اسوہ حسنہ ہے اور حضور کی زندگی سے ہمیں سعی پیہم کا اعلیٰ سبق حاصل ہوسکتا ہے۔آپ کی پوری زندگی عمل کی تصویر ہے۔

میں نے اس مثنوی کے کسی دوسرے حصہ میں اشارتاً اسلامی فلسفہ اخلاق کے تمام اصول بیان کیے ہیں۔[۲۲] اور شخصیت کے تصور کے ضمن میں ان کا مفہوم واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔خودی کو بے مثل و یکتا ہونے کے لیے تین مرحلے طے کرنا پڑتے ہیں۔

(۱) اطاعت قانون الٰہی (قرآن کریم)[۲۳]

(۲) ضبط نفس[۲۴]

(۳) نیابت الٰہیہ

نیابت الٰہی اس دنیا میں ارتقائے انسانی کی تیسری اور آخری منزل ہے، نائب حق، خلیفۃ اللہ فی الارض ہے۔وہ کامل ترین خودی ہے جو نبی آدم کا نصب العین ہے اور زندگی کی روحانی معراج[۲۵] ہے۔ نائب حق کی زندگی مین حیات نفسی کے متضاد عناصر ہم آہنگ ہو جاتے ہیں۔اور اعلیٰ ترین قوت، اعلیٰ ترین عمل سے متحد ہو جاتی ہے یعنی اس کی زندگی میں ذکر اور فکر، خیال اور عمل، عقل اور جبلی خواص سب ایک ہو جاتے ہیں۔وہ نخل انسانیت کا ثمر آخر میں ہے اور ارتقائے حیات کی تمام صعوبتیں اور تلخیاں! اس لیے گوارا ہوسکتی ہیں کہ ان کا آخری انجام اس کی شکل میں ظاہر ہونے والا ہے۔وہ بنی نوع آدم کا حقیقی حکمران ہوتا ہے۔کیونکہ اس کی حکومت دراصل اللہ کی حکومت ہوتی ہے۔وہ اپنی فطرت کے خزانہ سے دوسروں کو زندگی کی دولت عطا کرتا ہے اور اپنے قریب تر لاتا جاتا ہے۔ہم جس قدر منازل ارتقاء طے کرتے جاتے ہیں، اسی قدر اس (نائب حق) کے قریب ہوتے جاتے ہیں اور اس کا قرب حاصل کر کے اپنے آپ کو میزان حیات میں بلند کرتے ہیں۔

نائب حق کے ظہور کی پہلی شرط یہ ہے کہ انسانیت، جسمانی اور دماغی دونوں پہلوؤں سے ارتقائی منازل طے کر لے۔فی الحال اس کا وجود صرف ہمارے ذہنوں میں ہے۔خارج میں کہیں نہیں ہے۔لیکن انسانیت کا ارتقا ایک مثالی قوم کے ظہور پذیر ہونے کی خبر ضرور دے رہا ہے جس کے افراد کم و بیش یکتا

انفرادیت کے حامل ہوں گے یعنی ان میں یہ صلاحیت ہوگی کہ نائب حق ان میں پیدا ہو سکے۔ پس زمین میں خدا کی بادشاہت کا مفہوم یہ ہے کہ یہاں ایسی جمہوریت قائم ہو جائے جس کے افراد کم وبیش یکتا ہوں اور اس جمہوری نظام کا صدر (میر مجلس) وہ شخص ہوگا جسے نائب حق یا انسان کامل سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ وہ انسان کامل کمال کے آخری نقطہ پر فائزہ ہوگا۔ جس کے اوپر اور کوئی نقطہ متصور نہیں ہوسکتا۔ نطشہ (مشہور جرمن فلسفی) نے اپنے تخیل میں ایسی مثالی قوم کی ایک جھلک ضرور دیکھی تھی لیکن اس کی دہریت اور امارت پسندی نے اس کے سارے فلسفہ کو مسخ کر دیا۔ یعنی اس کے سارے تخیل کو دھندلا کر دیا۔[۱۷]

حواشی

۱- پروفیسر بریڈلے آکسفورڈ کا مشہور فلسفی ہے۔ ۱۸۴۶ء میں پیدا ہوا۔ ۱۹۲۶ء میں وفات پائی۔ ۴۲ سال کی عمر میں یونیورسٹی کالج آکسفورڈ سے فلسفہ کی ڈگری لی اور تادم وفات اسی یونیورسٹی سے وابستہ رہا۔ تصانیف کا سلسلہ ۱۸۷۴ء سے ۱۹۲۴ء تک جاری رہا۔ لیکن اس کی شہرت کی بنیاد ''شھود و حقیقۃ'' پر ہے جو ۱۸۹۳ء میں شائع ہوئی تھی۔ ۱۹۲۸ء میں اس کا ترجمہ جرمن میں ہوا۔ بریڈلے موجودہ دورہ میں کرین اور کیئرڈ کے بعد تیسرا فلسفی ہے جس نے انگلستان میں فلسفہ تصوریت وحدۃ الوجود کو فروغ دیا۔ یعنی وہ بھی ہیگل کا متبع ہے اس کے فلسفہ کا خلاصہ یہ ہے کہ صرف انائے مطلق فی الحقیقت موجود ہے۔ یہ کائنات محض فریب تخیل یا دھوکہ ہے گویا شنکر اور ابن عرفی کے فلسفہ کی صدائے بازگشت ہے۔

۲- چنانچہ اقبال نے گلشن راز میں اپنا مسلک یوں بیان کیا ہے:

خودی را حق بداں باطل مپندار   خودی را کشت بے حاصل مپندار

۳- امام احمد بن حنبلؒ کا بھی یہی مسلک ہے اور یہ مسلک سورۂ اخلاص کی آخری آیت ولم یکن له کفوا احد سے مستنبط ہے۔

۴- ڈاکٹر میک ٹیگرٹ کیمبرج کا مشہور فلسفی اور حضرت علامہ کا استاد تھا۔ ۱۸۶۶ء میں پیدا ہوا۔ ۱۹۲۵ء میں وفات پائی۔ بریڈلے کے بعد ہیگل کا سب سے بڑا متبع اور شارح تھا۔ اس کی تصانیف میں ہیگل کے منطق کی شرح بہت اعلیٰ درجہ کی ہے لیکن یہ یاد رہے کہ اس نے اپنے استاد سے اکثر مسائل میں اختلاف بھی کیا ہے جس کی تفصیل اس کی تصنیف ماہیتہ وجود میں مل سکتی ہے۔

۵-

یہ کائنات ابھی نا تمام ہے شاید　　　کہ آ رہی ہے دمادم صدائے کن فیکون

۶- یہ مصرع مولانا رومی کا ہے۔

۷-

آرزو صید مقاصد را کمند　　　دفتر افعال را شیرازہ بند

۸- ارشادِ نبوی ہے کہ الایمان بین الجبر و الاختیار

چنیں فرمودۂ سلطان بدر است　　　کہ ایماں درمیان جبر و قدر است

۹-

بر مقام خود رسیدن زندگی است　　　ذات را بے پردہ دیدن زندگی است

گر نہ بینی، دین تو مجبوری است　　　ایں چنیں از خدا مہجوری است

۱۰- اس سے معلوم ہوا کہ اقبال کے فلسفہ خودی اور شخص مترادف ہیں، اندریں حالات کسی کو غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے کہ خودی سے تکبر یا غرور مراد ہے۔

۱۱- یعنی انسان کی خودی، حیات کی انتہائی ترقی یافتہ شکل کا نام ہے۔

۱۲- اطناب (Tension) کا ترجمہ ہے اور اس سے مراد نفس یا خودی کی وہ حالت ہے جب اسے اپنی ہستی کا احساس بہت قوی ہو۔

۱۳- استرخاء (Relexation) کا ترجمہ ہے جو ۱۲ کی ضد ہے یعنی نفس ناطقہ یا خودی کی وہ حالت جب اسے اپنی ہستی کا احساس بہت ضعیف ہو۔

۱۴- یعنی وہی آرٹ لائق تحسین ہے جس کی بدولت ہماری خودی مستحکم ہو سکے۔

۱۵- یعنی غلاموں کا فلسفۂ اخلاق خودی کو ضعیف کر دیتا ہے۔ کیونکہ غلام قومیں عاجزی، انکساری اور خاکساری کو بہترین اخلاق قرار دیتی ہیں۔

۱۶- عربی شاعری پر سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے اعتراضات کی زیرعنوان ۱۹۱۶ء میں اقبال نے انگریزی رسالہ "نیو ایرائ" میں یہ لکھا تھا کہ "انسانی جدوجہد کا آخری مقصد زندگی ہے ایک شاندار کامیاب طاقتور اور پُرمغز زندگی۔ اس لیے میں تمام انسانی آرٹ کو اسی آخری مقصد کے تحت رکھنا چاہتا ہوں اور ہر شئے کی قیمت اس کی زندگی بخش قوت کے لحاظ سے معین کرتا ہوں جو آرٹ ہمارے اندر قوت پیدا نہیں کرتا میری نگاہ میں اس کی کوئی قیمت نہیں ہے۔ اسی لیے اعلیٰ یا بہترین آرٹ وہ ہے جو ہماری خفتہ قوت عمل کو بیدار کردے اور ہم کو مشکلات زندگی کا مردانہ وار مقابلہ کرنے کے لائق بنا دے۔

ہر خواب آور چیز جو ہم کو ان حقائق سے غافل کر دے جن کے مسخر کرنے پر زندگی کی کامیابی کا انحصار ہے وہ زاول اور موت کا پیغام ہے۔ آرٹ میں افیون خوارنیدن کا رنگ نہیں ہونا چاہیے۔ یعنی آرٹ کا اثر ہمارے دل و دماغ پر وہ نہیں ہونا چاہیے جو افیون کھانے سے پیدا ہوتا ہے۔ تحصیل فن بغرض فن کا اصل دور انحطاط اور پستی کی ایجاد ہے۔ جس کا مقصد یہ ہے کہ ہم حیات اور قوت دونوں سے محروم ہو جائیں۔

۱۷-

راہب اول افلاطون حکیم از گروہ گوسفندان قدیم

۱۸-

سبز با دا خاک پاک شافعی عالمے سر خوش زتاک شافعی

۱۹- پروفیسر فلسفہ کنگس کالج، لندن ۱۹۳۱ء میں وفات پائی۔

۲۰-

از محبت می شود پائندہ تر زندہ تر سو زندہ تر تابندہ تر

۲۱-

از سوال آشفتہ اجزائے خودی بے تجلی نخل سینائے خودی

۲۲- اسرار خودی، ص ۴۴۔

۲۳- اسرار خودی، ص ۴۴۔

۲۴- اسرار خودی، ص ۴۶۔

۲۵- اسرار خودی، ص ۴۷۔

۲۶۔ اقبال نے اسلامی جمہوریت کے عنوان کے تحت ''نیو ایرا'' بابت ۱۹۱۶ء، ص ۲۵۱ پر یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ ''یورپ کی جمہوریت جس پر اشترا کی ہنگامہ آفرینی اور لاقانونیت کا خوف مسلط ہے۔ یورپین جماعتوں کے معاشی نشاۃِ ثانیہ کی بدولت پیدا ہوئی۔ فی الجملہ نطشہ اس ''سلطانی جمہور'' سے سخت متنفر ہے اور چونکہ وہ عوما کی ذہنیت اور صلاحیت سے بالکل مایوس ہے۔ اس لیے وہ اعلیٰ ثقافت کو فوق البشر افراد کی امارت م آب جماعت کی تربیت پر منحصر کرتا ہے لیکن میں نطشہ سے یہ سوال کرتا ہوں کہ کیا عوما واقعی ناکارہ ہیں؟ کیا اُن میں ترقی کی مطلق استعداد نہیں ہے؟ تاریخ شاہد ہے کہ اسلام نے بھی دنیا کو ایک جمہوری نظام سے روشناس کیا تھا۔ مگر جمہوری نظام، معاشی تقاضوں کی توسیع کی بدولت ظہور میں نہیں آیا۔ بلکہ وہ ایک روحانی اصل یا طریق کار ہے جو اس مفروضہ پر مبنی ہے کہ ہر فرد بشر میں غیر محدود ترقی کی استعداد مخفی ہے اور اگر وہ ایک خاص قسم کی سیرت پیدا کر لے تو اس کی وہ تمام مخفی استعدادیں قوت سے فعل میں منتقل ہو سکتی ہیں۔ اسلام نے تو عوام (عوامۃ الناس) ہی کی ایسی اعلیٰ تربیت کی کہ اُن سے بہترین ٹائپ کے افراد پیدا ہوئے یعنی دنیا نے زندگی اور طاقت کے بہترین نمونے اپنی آنکھوں سے دیکھے۔ پس میری رائے میں صدرِ اسلام کا جمہوری نظام، نطشہ کے تصورات کی ایسی تردید ہے جو تجربہ پر مبنی ہے۔

خدا کی بادشاہت کا مفہوم یہ ہے کہ یہاں ایسی جمہوریت قائم ہو جائے جس کے افراد کم و بیش یکتا ہوں اور اس جمہوری نظام کا صدر (میر مجلس) وہ شخص ہوگا جسے نائب حق یا انسان کامل سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ وہ انسان کامل کمال کے آخری نقطہ پر فائز ہوگا۔ جس کے اوپر اور کوئی نقطہ متصور نہیں ہوسکتا۔ نطشہ (مشہور جرمن فلسفی) نے اپنے تخیل میں ایسی مثالی قوم کی ایک جھلک ضرور دیکھی تھی لیکن اس کی دہریت اور امارت پسندی نے اس کے سارے فلسفہ کو مسخ کر دیا۔ یعنی اس کے سارے تخیل کو دھندلا کر دیا۔[1]

حوالہ:

۱- اقبال نے اسلامی جمہوریت کے عنوان کے تحت ''ینوایرا'' بابت ۱۹۱۶ئ، ص ۲۵۱ پر یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ ''یورپ کی جمہوریت، جس پر اشترا کی ہنگامہ آفرینی اور لاقانونیت کا خوف مسلط ہے۔ یورپین جماعتوں کے معاشی نشاۃِ ثانیہ کی بدولت پیدا ہوئی۔ فی الجملہ نطشہ اس ''سلطانی جمہور'' سے سخت متنفر ہے اور چونکہ وہ عوام کی ذہنیت اور صلاحیت سے بالکل مایوس ہے۔ اس لیے وہ اعلیٰ ثقافت کو فوق البشر افراد کی امارت مآب جماعت کی تربیت پر منحصر کرتا ہے۔ لیکن میں نطشہ سے یہ سوال کرتا ہوں کہ کیا عوام واقعی ناکارہ ہیں؟ کیا ان میں ترقی کی مطلق استعداد نہیں ہے؟ تاریخ شاہد ہے کہ اسلام نے بھی دنیا کو ایک جمہوری نظام سے روشناس کیا تھا۔ مگر یہ جمہوری نظام، معاشی تقاضوں کی توسیع کی بدولت ظہور میں نہیں آتا تھا۔ بلکہ وہ ایک روحانی اصل یا طریق کار ہے جو اس مفروضہ پر مبنی ہے کہ ہر فرد بشر میں غیر محدود ترقی کی استعداد مخفی ہے اور اگر وہ ایک خاص قسم کی سیرت پیدا کر لے تو اس کی وہ تمام مخفی استعدادیں قوت سے فعل میں منتقل ہوسکتی ہیں۔ اسلام نے تو عوام (عامۃ الناس) ہی کی ایسی اعلیٰ تربیت کی کہ ان سے بہترین ٹائپ کے افراد پیدا ہوئے یعنی دنیا نے زندگی اور طاقت کے بہترین نمونے اپنی آنکھوں سے دیکھے۔ پس میری رائے میں صدر اسلام کا جمہوری نظام، نطشہ کے تصورات کی ایسی تردید ہے جو تجربہ پر مبنی ہے۔''

فصل چہارم[1]

(علامہ اقبال کا خط ڈاکٹر نکلسن کے نام)

جب اسرار خودی کا انگریزی ترجمہ شائع ہوا تو بعض لوگوں کو کچھ غلط فہمیاں لاحق ہوئیں۔ ان کے ازالہ کے لیے علامہ نے یہ خط پروفیسر نکلسن کو لکھا تھا۔ اگرچہ یہ خط مجمل ہے تاہم اسرر خودی کے بعض مطالب کی توضیح کے لیے اس کا مطالعہ بہت مفید ہے، اس لیے میں اسے درج ذیل کرتا ہوں:

مائی ڈیر ڈاکٹر نکلسن

شفیع[۱] کے نام جو خط آپ نے لکھا ہے اس سے یہ معلوم کر کے مجھے بہت مسرت ہوئی کہ اسرار خودی کا ترجمہ انگلستان میں بہت مقبول اور مورد التفات ہو رہا ہے۔ لیکن بعض انگریز ناقدین کو میرے اور نطشہ کے بعض خیالات میں ظاہری مماثلت دیکھ کر عجیب قسم کی غلط فہمی ہو گئی ہے۔ ایتھنیم کے تبصرہ نگار نے جن خیالات کا اظہار کیا ہے وہ بڑی حد تک حقائق کی غلط فہمی پر مبنی ہیں۔ مگر یہ بات نادانستہ طور پر ہوئی ہے۔ کیونکہ اگر میری اردو نظموں کی صحیح تاریخ ہائے اشاعت، اس کے پیش نظر ہوتیں تو یقینا میری دماغی زندگی کے ارتقاء سے متعلق اس کی رائے بالکل مختلف ہوتی۔ علاوہ بریں اس نے میرے نظریۂ ''انسان کامل'' کو نطشہ کے نظریۂ ''فوق البشر'' سے مختلط کر دیا ہے اور اپنی غلط فہمی کی بناء پر دونوں کو ایک ہی سمجھ لیا ہے۔

میں نے آج سے تقریباً بیس سال قبل ''انسان کامل'' کے متصوفانہ عقیدہ پر ایک مضمون لکھا تھا۔ اور وہ یہ زمانہ ہے جب کہ نشطہ کی بھنک بھی میرے کان میں نہیں پڑی تھی۔ اور نہ اس کی تصانیف میری نظر سے گذری تھیں۔ یہ مضمون اسی زمانہ میں رسالہ ''انڈین اینٹی کیوری'' میں شائع ہوا تھا۔ اور جب ۱۹۰۸ء میں میں نے فلسفۂ عجم پر مقالہ لکھا تو اس مضمون کو اس میں منضم کر دیا تھا۔

انگریزوں کو اس مسئلہ کے سمجھنے میں جرمن حکماء کی بجائے اپنے ہی وطن کے ایک جلیل القدر فلسفی کے افکار سے زیادہ مدد ملے گی۔ میری مراد ڈاکٹر الگزینڈر[۲] سے ہے جس کے لیکچروں کا مجموعہ پچھلے سال گلاسگو سے شائع ہوا ہے۔ ان خطبات میں اس نے خدا اور الوہیت کے عنوان سے جو باب لکھا ہے وہ بہت غور سے پڑھنے کے لائق ہے۔ چنانچہ (ص ۳۴۷) پر لکھتا ہے:-

''گویا ذہن انسانی کے نزدیک الوہیت، دوسری اعلیٰ تجربی قوت ہے، جسے کائنات عالم وجود میں لانے کی کوشش کر رہی ہے۔ قیاس واجتہاد کی رہنمائی سے ہمیں یہ یقین حاصل ہو چکا ہے کہ بطن گیتی میں اس قسم کی ایک قوت موجود ہے مگر ہم یہ نہیں بتا سکتے کہ وہ قوت کیا ہے؟ ہم نہ تو اسے محسوس کر سکتے ہیں۔ اور نہ اپنے ذہن کی مدد سے اس کا تصور کر سکتے ہیں۔ بالفاظ دگر، انسان بھی تک ایک خدائے غیر معلوم کی کوش کے لیے مختلف قربان گاہیں تعمیر کر رہا ہے۔ الوہیت کی ماہیت کا علم حاصل کرنا صرف اس صورت میں ممکن ہے کہ ہم خود خدا بن جائیں۔''

الگزینڈر کے افکار میرے عقائد کی نسبت زیادہ جسارت آمیز ہیں۔ میرا عقیدہ یہ ہے کہ کائنات میں

شان الٰہی جلوہ گر ہے۔ [۳]

اگر چہ میں اس باب میں الگزینڈر سے متفق نہیں ہوں (یعنی وہ کہتا ہے کہ وہ ''حقیقت منتظر'' خدائے ممکن الوجود کی شکل میں ظاہر ہوگی' اور میں کہتا ہوں کہ وہ ایک اعلیٰ اور برترین قسم کے انسان کے پیکر میں رونما ہوگی) تاہم اگر انگریز اہل علم ان جزوی اختلافات سے قطع نظر کر کے انسان کامل کے تخیل پر اپنے ایک ہموطن مفکر کے افکار کی روشنی میں غور کریں تو انہیں یہ عقیدہ اس قدر غیر مانوس اور اجنبی نہیں معلوم ہوگا۔

مسٹر ڈکنسن کا ریویو مجھے سب سے زیادہ دلچسپ معلوم ہوا۔ چنانچہ اس کے متعلق چند باتیں لکھنی چاہتا ہوں:-

(ا) مسٹر موصوف کا خیال یہ ہے (جیسا کہ ان کے مکتوب سے واضح ہے جو انہوں نے مجھے لکھا ہے) کہ میں نے مادی قوت کے حصول کو منتہائے جدو جہد قرار دیا ہے۔ یا بالفاظ دگر اس کو معبودیت کا درجہ دے دیا ہے۔حالانکہ یہ خیال بالکل غلط ہے۔ میں جس شئے کا قائل ہوں وہ روحانی قوت ہے کہ مادی قوت ہے نہ کہ مادی قوت۔ جب کسی قوم کو حق وصداقت کی حمایت میں تلوار بلند کرنے یعنی جہاد کی دعوت دی جائے تو اس دعوت پر لبیک کہنا اس کا اخلاقی فرض ہے۔لیکن جوع الارض کے لیے جنگ وجدل کرنا میرے عقیدہ کی رُو سے بالکل ناجائز ہے۔ بلکہ میں نے تو اسے حرام قرار دیا ہے (تفصیل کے لیے دیکھو اسرار خودی ص ۷۲)

البتہ ڈکنسن کا یہ کہنا بالکل صحیح ہے کہ جنگ وجدل کا نتیجہ بہر صورت تخریب اور تباہی ہوتا ہے خواہ اس کی غایت حق وصداقت ہو، یا ہوس ملک گیری، اس لیے جنگوں کا انسداد کر دینا چاہیے۔لیکن تجربہ بتاتا ہے کہ معاہدات، میثاقات، صلح نامے، کانفرنسیں اور اسی قسم کے دوسرے اجتماعات،جنگوں کا انسداد نہیں کر سکتے اور اگر کسی طریقے سے جنگ کے ظاہری سلسلہ کو روک بھی دیا جائے تو حریص اور طماع قومیں، نیم مہذب اور اپنے سے کمتر اور ضعیف ظلم وستم کا شکار بنانے کے لیے مہذب طریقے پیدا کر لیں گی۔ اندریں حالات ہمیں دراصل ایسی شخصیت کی ضرورت ہے جو ہمارے سیاسی' معاشی اور معاشرتی مسائل کا صحیح حل پیش کر سکے، ہمارے تمام خصومات کا عادلانہ فیصلہ کر سکے اور بین الاقوامی اخلاق کو ایک مستحکم تر بنیاد پر قائم کر سکے۔ اسی خیال کو پروفیسر میکنزی نے اپنی تصنیف ''مقدمۂ فلسفۂ معاشرت'' کی آخری سطور میں بکمال خوبی ادا کر دیا ہے:-

''کوئی اعلیٰ جماعت اس وقت تک پیدا نہیں ہوسکتی جب تک اعلیٰ افراد موجود نہ ہوں، اوران کی پیدائش کے لیے صرف عرفان اور وقت نظر کافی نہیں ہے۔ بلکہ قوت محرکہ بھی ضروری ہے۔ بالفاظ دگر اس دشواری کو حل کرنے کے لیے ہمیں نور اور نار دونوں درکار ہیں۔موجودہ معاشی مسائل کو محض نظری طور پر سمجھ لینے سے

ہماری مشکلات کا خاتمہ نہیں ہو سکتا۔ اس وقت ہمیں صرف علماء اور معلمین کی ضرورت نہیں ہے۔ بلکہ رہنماؤں اور رہبروں کی بھی حاجت ہے۔مثلاً رسکن یا کارلائل یا ٹالسٹائیجو ہمارے ضمیر کو زیادہ سخت کر کے ہمیں ادائے فرض پر زیادہ مستعد بنا سکیں سچ پوچھو تو اس وقت ہمیں ایک نئے مسیح کی ضرورت ہے اور اس میں بھی کوئی شک نہیں ہے کہ عصر حاضر کے اس رہبر کو محض ''بیاباں کی صدا'' نہیں ہونا چاہیے۔ کیونکہ اس زمانہ کے بیاباں آباد شہروں کے گلی کوچے ہیں۔ جہاں ترقی کے لیے جدوجہد کا بازار گرم ہے اس رہبر کے لیے ضوری ہے کہ اسی ہنگامہ زار میں اپنے پیغام کی اشاعت کرے اور آبادیوں میں جا کر لوگوں کو تبلیغ کرے۔

یا موجودہ حالات میں ہمارے لیے ایسے رہبر کا وجود زیادہ مفید ہو گا جو رہبر ہونے کے علاوہ شاعر بھی ہو۔ زمانۂ حال کے شعراء نے ہمیں فطرت کے ساتھ محبت کرنا سکھایا[۴] ہے اور بتایا کہ اس میں شان ایزدی کا جلوہ دیکھنا چاہیے لیکن ہمیں اس شاعر کا انتظار ہے جو اسی وضاحت کے ساتھ ہمیں انسان میں شان ایزدی کے جلوے دکھا سکے، یا ان کے دیکھنے کا طریقہ سکھائے۔

ہائنا[۵] نے ازراہ تفنن اپنے آپ کو ''روح القدس'' کا سپاہی قرار دیا تھا۔ بلاشبہ آج ہمیں روح القدس کے ایسے سپاہی کی ضرورت ہے جو روزانہ زندگی میں ہمیں مقاصد عالیہ کی تعلیم دے سکے اور راہبانہ ترک وتجرید کے بجائے اس دنیاوی عملی زندگی میں اس نصب العین کو پیش نظر رکھے جس کے حصول کے لیے ہماری تمنائیں، آرزوئیں، ہمارے خیالات اور جذبات سب وقف ہو جائیں۔مختصر یہ کہ وہ تزکیۂ نفس میں ہمارا رہنما بن سکے۔''

میں نے انسان کامل کا جو تصور اسرار خودی میں پیش کیا ہے وہ انگریزوں کی سمجھ میں اسی وقت آ سکتا ہے جب وہ متذکرہ بالا امور کو پیش نظر رکھیں۔ پس انہیں لازم ہے کہ وہ مذکورہ بالا خیالات کی روشنی میں میرے افکار کا مطالعہ کریں۔[۶] یہ حقیقت بھی مدنظر رہے کہ عہد ناموں پنچایتوں اور کانفرنسوں سے جنگ و جدل کے سلسلہ کا خاتمہ نہیں ہو سکتا۔صرف ایک بلند مرتبہ شخصیت ہی اس کا خاتمہ کر سکتی ہیہ۔اور اس شعر میں میں نے اسی ہستی کو مخاطب کیا ہے:-

باز در عالم بیار ایام صلح
جنگ جویاں را بدہ پیغام صلح

(ج) مسٹر ڈکنسن نے آگے چل کر میرے فلسفۂ سخت کوشی کا ذکر کیا ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ میں انسانوں کو اپنے اندر مردانگی اور سختی پیدا کرنے کی تعلیم دیتا ہوں، بیشک یہ صحیح ہے لیکن یہ تعلیم حقیقت کے اس مفہوم پر مبنی ہے جو میں نے اپنی مثنوی میں پیش کیا ہے۔ میرے عقیدہ میں ''حقیقت'' نام ہے ''شخصیتوں'' اور ''خودیوں'' کے مجموعہ کا اور اس کی اجتماعی تشکیل کشمکش سے ہوتی ہے اور یہی کشمکش بالآخر نظم وارتباط پیدا

کر دیتی ہے۔ ارتقائے حیات کے اعلیٰ مدارج اور بقائے شخصی کے حصول کے لیے یہ کشمکش (تصادم) لازمی ہے۔

نطشہ [7]، بقائے شخصی کا منکر ہے۔ چنانچہ وہ ان لوگوں سے جو اس کے آرزومند ہیں، یہ کہتا ہے:-

''کیا تم ووش زمانہ پر ایک دائمی بار کی صورت میں باقی رہنا چاہتے ہو۔''

نطشہ کی غلط فہمی کا مبنیٰ یہ ہے کہ دہر یا زمانہ کے متعلق اس کا تصور ہی غلط تھا۔ اس نے مسئلہ دہر کے اخلاقی پہلو پر کبھی غور ہی نہیں کیا۔ بخلاف اس کے میں تو بقائے شخصی کو انسان کی ایسی بلند ترین آرزو سمجھتا ہوں جس کے لیے اسے انتہائی جدوجہد کرنی لازم ہے۔ اسی لیے میں ہر قسم کی حرکت اور جدوجہد بلکہ عمل کی تمام صورتوں کو جن میں کشمکش اور تصادم اور پیکار بھی شامل ہے، بہت ضروری سمجھتا ہوں، تاکہ خودی مستحکم ہو سکے اسی لیے میں صوفیانہ جمود اور راہبانہ سکون کا سخت مخالف ہوں۔

میں اس کشمکش اور پیکار کا جو مفہوم مدنظر رکھتا ہوں وہ بلحاظ اصل، اخلاقی ہے نہ کہ سیاسی۔ اس کے برعکس نطشہ کے پیش نظر صرف سیاسی مفہوم تھا۔ جدید سائنس سے معلوم ہوا ہے کہ قوت مادی کا ہر سالمہ ہزاروں سال کے ارتقاء کے بعد اپنی موجودہ ہیئت تک پہنچا ہے۔ اس کے باوجود اسے دوام نہیں ہے۔ وہ الخلال قبول کر لیتا ہے بالکل یہی حال قوت روحانی کے سالمہ یا فرد انسانی کا ہے۔ وہ شمار قرنوں کی جدوجہد کے بعد اپنے موجودہ مرتبہ تک پہنچا ہے۔ پھر بھی نہایت آسانی سے الخلال واختلال قبول کر لیتا ہے۔ جیسا کہ امراض دماغی کے ہر طالب علم پر روشن ہے۔ اس لیے اگر وہ بدستور قائم اور باقی رہنا چاہتا ہے لازم ہے کہ گذشتہ زندگی میں جو تجربات اسے حاصل ہوئے ہیں انہیں فراموش نہ ہونے دے اور ماضی میں جو قوتیں اس کے ثبات واستحکام میں معاون ثابت ہوئی ہیں ان سے مستقبل میں استفادہ کرتا رہے۔

بلاشبہ یہ ممکن ہے کہ اس کے آئندہ ارتقاء میں فطرت، بعض عوامل مؤثرہ کو جو اب تک اس کے ارتقاء میں ممد اور معاون ثابت ہوئے ہیں (مثلاً تنازع، تصادم، جنگ و پیکار) کمزور کر دے یا سرے سے مٹا دے اور ایسی نئی قوتوں کو معرض وجود میں لے آئے جن سے انسان اب تک ناآشنا رہا ہے اور ان کو اس کے ثبات واستحکام کا ضامن بنا دے لیکن میں اس مستقبل کا خواب نہیں دیکھتا۔ کیونکہ میرے خیال میں اس بات کو بروئے کار آنے میں ابھی عرصہ دراز حائل ہے۔ گذشتہ جنگ عظیم [8] سے سبق حاصل کرنے کے لیے حضرت انسان کو مدتوں تک ذہنی تیاری کرنی پڑے گی۔ سردست وہ کوئی روحانی فائدہ اس جنگ سے حاصل نہیں کر سکتا۔ اس تصریح سے ثابت ہو سکتا ہے کہ میں نے جنگ و پیکار کی ضرورت جس مفہوم میں تسلیم کی ہے وہ اصلاً اخلاقی ہے کہ سیاسی اور مجھے افسوس ہے کہ مسٹر ڈکنسن نے میری تعلیم مردانگی وسخت کوشی کے اس پہلو کو نظرانداز کر دیا۔

(۴) مسٹر ڈکنسن نے ایک اعتراض یہ کیا ہے کہ میرے فلسفہ کے اصول اگرچہ عمومی اور عالمگیر ہیں لیکن ان کا دائرۂ اطلاق محدود اور مختص کر دیا گیا ہے۔ یہ اعتراض بلا شبہ ایک اعتبار سے صحیح ہے۔ شاعری اور فلسفہ میں انسانی نصب العین ہمیشہ عالمگیر ہی رکھا جاتا ہے۔ لیکن جب اس نصب العین کو عملی زندگی میں حاصل کرنے کی کوشش کی جائے گی تو لامحالہ اس کا آغاز کسی مخصوص جماعت ہی سے کرنا ہوگا جو اپنا ایک مستقل مسلک اور معین طریق عمل رکھتی ہو۔ لیکن اپنے عملی نمونے اور تبلیغ کے ذریعہ سے اپنا دائرہ ہمیشہ وسیع کرتی چلی جائے۔ میرے عقیدہ کی رُو سے یہ جماعت ''اسلام'' ہے۔ یہ وہ دین ہے جو ہمیشہ رنگ و نسل کے عقیدہ کا دشمن بلکہ کامیاب دشمن رہا ہے۔ اور یہی وہ عقیدہ ہے جو اقوام عام کے اتحاد اور اشراک کی راہ میں سب سے بڑا مانع ہے۔ رینان[۹] (Renan) کا یہ خیال غلط ہے کہ سائنس اور اسلام باہم متناقض ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اسلام اور نسلی امتیاز باہم متناقض ہیں۔ اسلام بلکہ انسانیت کا سب سے بڑا دشمن یہی رنگ و نسل کا عقیدہ ہے اور جو لوگ بنی آدم سے محبت رکھتے ہیں۔ ان کا فرض ہے کہ ابلیس کی اس اختراع کے خلاف پوری قوت کے ساتھ جہاد کریں۔

جب میں نے یہ محسوس کیا کہ قومیت اور وطنیت کا تخیل جو نسل اور وطن کے امتیازات پر مبنی ہے دنیائے اسلام پر بھی حاوی ہوتا جاتا ہے۔ اور جب مجھے یہ نظر آیا کہ مسلمان اپنے نصب العین کی عمومیت اور عالمگیریت کو نظر انداز کر کے وطنیت اور قومیت کے جال میں پھنستے جاتے ہیں۔ تو ایک مسلمان اور محب انسانیت کی حیثیت سے میں نے اپنا فرض سمجھا، کہ ارتقائے انسانیت میں انہیں ان کے حقیقی فرائض کی طرف متوجہ کروں۔ اس سے انکار نہیں ہے کہ اجتماعی زندگی کے نشوونما میں قبائل اور اقوام کی تنظیم بھی عارضی طور پر مفید ہوتی ہے۔ یہ بھی اس ترقی کا ایک پہلو ہے مگر عارضی، اگر اسے یہی حیثیت دی جائے تو مجھے کوئی اعراض نہیں ہے۔ لیکن جب اس کو (یعنی قومیت کو) ارتقائے انسانیت کی آخری منزل قرار دیا جاتا ہے تو میں اس کو بنی آدم کے حق میں بدترین لعنت یقین کرتا ہوں۔

بلاشبہ مجھے اسلام سے بے حد محبت اور بے اندازہ شیفتگی ہے۔ لیکن مسٹر ڈکنسن کا یہ خیال صحیح نہیں ہے کہ میں نے قومی اور وطنی عصبیت کی وجہ سے مسلمانوں کو اپنا مخاطب قرار دیا ہے، حقیقت یہ ہے کہ عملی حیثیت سے میرے لیے اس کے سوا اور کوئی چارہ نہیں تھا۔ کیونکہ دنیا کی مختلف جماعتوں میں صرف جمعیت اسلام ہی مجھے اس مقصد کے لیے موزوں ترین نظر آئی۔ علاوہ بریں یہ بھی واضح رہے کہ اسلام کے حدود اس قدر تنگ نہیں ہیں جس قدر مسٹر ڈکنسن نے سمجھ رکھے ہیں۔ اسلامی تعلیمات کی روح کسی خاص گروہ سے مختص نہیں ہے۔ اسلام چونکہ کائنات انسانیت کے اتحاد عمومی کو پیش نظر رکھتا ہے۔ اس لیے وہ تمام انسانوں کو اتحاد اور اشتراک عمل کی دعوت دیتا ہے اور اس سلسلہ میں ان کے جزوی اختلافات کو بالکل نظر انداز کر دیتا ہے:-

قُلْ یَا اَھْلَ الْکِتَابِ تَعَالُوا اِلٰی کَلِمَۃٍ سَوَاءٍ بَیْنَنَا وَ بَیْنَکُمْ اَلاَّ نَعْبُدَ اِلاَّ اللّٰہَ وَ لَا نُشْرِکَ بِہٖ شَیْئًا الخ۔

آپ کہہ دیجیے کہ اہل کتاب آؤ! ہم تم اس امر پر، جو ہمارے تمہارے درمیان یکساں طور پر مسلم ہے، متفق ہو جائیں وہ یہ کہ ہم اللہ کے سوا کسی کی پرستش نہیں کریں گے اور اس کی الوہیت میں کسی کو شریک نہیں کریں گے) (۱۳-۶۳)

میرے خیال میں مسٹر ڈکنسن کا ذہن ابھی تک یورپ والوں کے اس قدیم عقیدہ کی گرفت سے آزاد نہیں ہوا ہے کہ اسلام سفا کی اور خونریزی کی تعلیم دیتا ہے۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ خدا کی ارضی بادشاہت صرف مسلمانوں کے لیے مخصوص نہیں بلکہ تمام انسان اس میں داخل ہو سکتے ہیں۔ بشرطیکہ وہ نسل، رنگ اور قومیت یا وطنیت کے بتوں کی پرستش ترک کر دیں اور ایک دوسرے کی خودی یا شخصیت کو تسلیم کر لیں۔ مجالس اقوام حکم برداریاں، صلح نامے اور فرامین شاہی خواہ ان میں جمہوریت کا کتنا ہی رنگ کیوں نہ ہو، کسی صورت سے بھی بنی نوع آدم کے لیے باعث فوز وفلاح نہیں بن سکتے۔ اس کی صورت تو صرف یہ ہے کہ تمام انسانوں کو بلا لحاظ نسل و رنگ وقوم، وطن بالکل مساوی اور آزاد سمجھا جائے۔ یعنی انسانیت کی فلاح اصول مساوات اور حریت میں پوشیدہ ہے۔ آج ہمیں اس بات کی اشد ضرورت ہے کہ سائنس کا مصرف اور محل استعمال بالکل بدل دیا جائے اور ان خفیہ سیاسی منصوبوں سے احتراز کلی کیا جائے۔ جن کا مقصد صرف یہ ہے کہ کمزور کو صفحۂ ہستی سے مٹا دیا جائے۔

مجھے اس حقیقت سے انکار نہیں ہے کہ دوسری قوموں کی طرح مسلمانوں نے بھی جنگ وجدل سے کام لیا ہے اور مختلف ممالک کو مسخر کیا ہے۔ اور ان میں سے بعض سلاطین نے اپنی ذاتی خواہشات کو مذہب کا لباس بھی پہنایا ہے۔ مگر اس بات کا مجھے پوری طرح یقین ہے کہ کشور کشائی اور تسخیر ممالک، اسلام کے مقاصد میں داخل نہیں ہے بلکہ میرا تو یہ خیال ہے کہ مسلمانوں کی فتوحات اور کشور کشائیوں ہی نے اس مبارک نظام جمہوریت کی نشوونما اور ترقی کو روک دیا ہے جس کی تخم پاشی قرآن اور حدیث کے صفحات میں کی گئی تھی۔ یہ ضرور ہوا کہ مسلمانون نے بڑی بڑی سلطنتیں قائم کر لیں۔ مگر اس کے لیے ان کو اپنے بعض نہایت قیمتی اصول قربان کرنے پڑے اور ان کے سیاسی نصب العین پر غیر اسلامی رنگ غالب آ گیا۔ اور انہوں نے اس حقیقت کی طرف سے آنکھیں بند کر لیں کہ اسلامی اصولوں کی گہرائی کا دائرہ کس قدر وسیع ہے۔

اسلام کا مقصد یقینا یہ ہے کہ دوسری قوموں کو اپنے اندر جذب کر لے۔ لیکن جبر و کراہ کے ذریعہ سے نہیں بلکہ اپنی تعلیمات کی سادگی اور معقولیت کی بدولت۔ اسلامی تعلیمات عقل سلیم کے مطابق ہیں

اور فلسفیانہ پیچیدگیوں سے پاک ہیں۔ اسلام کی فطرت میں ایسے اوصاف پوشیدہ ہیں جن کی بدولت وہ اوج کامیابی پر پہنچ سکتا ہے۔ مثلاً چین کے حالات پر غور کیجیے جہاں کسی سیاسی قوت کے بغیر محض دعوت وتبلیغ کی بدولت آج کروڑوں کی تعداد میں مسلمان موجود ہیں۔ ان کا وجود اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ سیاسی طاقت یا جبر واکراہ کے بغیر بھی اسلام دلوں کو مسخر کرسکتا ہے۔

میں نے بیس برس سے زائد دنیا کے فلسفہ کا مطالعہ کیا ہے اور اس کی بدولت میرے اندر یہ صلاحیت پیدا ہوگئی ہے کہ میں تعصب سے بالاتر ہوکر اپنی رائے قائم کرسکوں اور دنیا کے واقعات پر گیر جانبدارانہ طریقہ سے غور کرسکوں۔ میری مثنویوں کا مدعا اسلام کی وکالت نہیں ہے بلکہ میری قوت طلب صرف اس چیز پر مرکوز رہی ہے کہ دنیا کے سامنے ایک عالمگیر تعمیری نصب العین پیش کروں لیکن اس نصب العین کا خاکہ مرتب کرتے وقت میرے لیے اس نظام معاشرت سے قطع نظر کر لینا بالکل ناممکن ہے۔ جس کی غایت وجود ہی یہ ہے کہ دنیا سے ذات پات، دولت ومرتبہ، نسل اور رنگ کے امتیازات کو مٹا دیا جائے۔ اور جس کی تعلیم یہ ہے کہ ایک طرف دنیاوی معاملات کو مٹا دیا جائے۔ اور جس کی تعلیم یہ ہے ک ایک طرف دنیاوی معاملات میں بھی ژرف نگاہی سے کام لیا جائے اور دوسری طرف تمام دنیاوی اغراض سے بالاتر ہوکر محض اللہ کی خوشنودی کو مدنظر رکھا جائے۔ اسلام دنیا حاصل کرنے کا مشورہ بھی دیتا ہے اور پھر لذائذ دنیوی کو اعلیٰ مقاصد حیات کے لیے قربان کرنے کا حکم بھی دیتا ہے۔ یورپ اس تعلیم یا گنج گرانمایہ سے بالکل محروم ہے اور یہ متاع بے بہا اس کو ہماری ہی صحبت سے حاصل ہوسکتی ہے۔

آخر میں ایک بات اور کہنی ہے۔ میں نے جو یادداشتیں آپ کو لکھ کر بھیجی تھیں جنھیں آپ نے اسرار خودی کے مقدمہ میں شامل کرلیا ہے، ان میں' میں نے مغربی مفکرین کے خیالا اور عقائد کی روشنی میں اپنی حیثیت واضح کی ہے اور یہ طریق محض اس لیے اختیار کیا گیا تھا کہ انگلستان کے اہل علم میرے افکار کو بآسانی سمجھ سکیں ورنہ اگر میں چاہتا تو قرآن حکیم، صوفیائے کرام اور مسلمان حکماء کے افکار سے بھی استدلال کرسکتا تھا۔ چنانچہ میں نے اسرار خودی کے پہلے اڈیشن کے ساتھ جو دیباچہ اردو میں لکھا تھا۔ اس میں یہی طریق استدلال اختیار کیا تھا۔

میں دعوی کے ساتھ کہتا ہوں کہ اسرار خودی کا فلسفہ تمام تر مسلمان صوفیاء اور حکماء کے مشاہدات وافکار سے ماخوذ ہے اور تو اور، وقت یا زمانہ کے متعلق برگساں نے جو تشریحات پیش کی ہیں وہ ہمارے صوفیاء کے لیے کوئی نئی چیز نہیں ہے۔ یہ باتیں تصوف کی مستند کتابوں میں مختلف انداز سے بیان ہوچکی ہیں۔ قرآن مجید اگرچہ فلسفہ یا الٰہیات کی کتاب نہیں ہے۔ تاہم حیات انسانی کے مقصد اور ارتقاء سے متعلق اس میں بھی واضح اور متعین ہدایات موجود ہیں۔ جن کو پوری قطعیت کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ اور ان کا مبنیٰ بالآخر بعض

اصول حکیمہ ہی ہیں۔ اگر موجودزمانہ میں کوئی تعلیمیافتہ شخص خصوصاً فلسفہ کا متعلم مسلمان ان مسائل کو جن کا مبداء اور سرچشمہ قرآن حکیم ہے مذہبی تجربات اور افکار کی روشنی میں بیان کرے، تو اس پر ''پرانی بوتلوں میں نئی شراب بھر کر پیش کرنے'' کا الزام عائد کرنا، جیسا کہ مسٹر ڈکنسن نے کیا ہے۔ کسی طرح صحیح نہیں ہوسکتا۔ میں نے رید افکار کو قدیم لباس میں پیش نہیں کیا ہے، بلکہ پرانے حقایق کو جدید افکار کی روشنی میں بیان کیا ہے۔

کس قدر افسوس کا مقام ہے کہ اہل مغرب اسلام اور اسلامی فلسفہ سے نا آشنائے محض ہیں۔ کاش مجھے اس مبحث پر ایک ضخیم کتاب لکھنے کی فرصت ہوتی تو میں مغرب کے حکماء کو اس حقیقت سے آگاہ کرسکتا کہ ہمارے اور ان کے فلسفیانہ افکار ایک دوسرے سے کس قدر مشابہ ہیں۔

اسرار خودی

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

انسان کی نظر باطن سے پہلے خارج پر پڑتی ہے۔ آنکھ خارج کی ہر شے کو دیکھتی ہے لیکن اپنے آپ کو نہیں دیکھ سکتی۔ کہتے ہیں کہ عرفان کی تین قسمیں یا تین پہلو ہیں۔ دنیا شناسی، خدا شناسی اور خود شناسی خود شناسی! اقبال نے بڑ جب انسان کی بے بضاعتی کے متعلق خدا سے شکایت کی تو یہی کہا کہ کیا یہ تیرے ہنر کا شہ کار ہے جو نہ خود بیں ہے، نہ خدا بیں اور نہ جہاں بیں؟ انسان مادی اور حیوانی حیثیت میں اپنے ماحول سے دست و گریبان ہوتا ہے۔ گرد و پیش کی اشیا اور حوادث کی ماہیت کو سمجھنا اس کے لیے تنازع للبقا میں ناگزیر ہوتا ہے۔ خارجی مطابقت اور مخالفت سے فرصت ملے تو سوچے کہ خود میری ماہیت کیا ہے، یا میں اور میرا ماحول، میری موافق اور مخالف قوتیں کہاں سے سرزد ہوتی ہیں؟ زندگی میں ہر جگہ پیکار اضداد نظر آتی ہے۔ کیا یہ کشاکش ازلی متخاصم قوتوں کی مسلسل جنگ ہے یا یہ اضداد کسی ایک اصل وحدت کے متضاد نما پہلو ہیں؟ انسان کے پاس خارج کو سمجھنے کے لیے بھی خود اپنے ہی نفع وضرر اور اپنے ہی جبلتوں کے سانچے ہیں۔ اس نے فطرت کی قوتوں کو اپنے اوپر قیاس کیا اور اپنی خواہشوں کے دیوتا بنا لیے۔ وہ خود اپنے تصورات کو متشخص کر کے ان کو لامتناہی قوتوں کا حامل بنا کر ان سے مرعوب ہو گیا۔ ان کو راضی رکھنے کے لیے اپنی عزیز ترین چیزوں اور خود اپنے آپ کو ان پر بھینٹ چڑھانا شروع کیا۔ اپنی حقیقی خودی سے ناآشنا ہونے کی وجہ سے وہ ہستی جس کو تسخیر فطرت کی صلاحیت ودیعت کی گئی تھی، خود فطرت کی قوتوں سے مسخر اور مغلوب ہو گئی۔ ابھی انسان اپنی حقیقی خودی سے آشنا نہ ہوا تھا وہ اپنے آپ کو فقط حیوانی جبلتوں کا حامل سمجھا اس لیے اس نے جو دیوتا تراشے وہ بھی انہیں متلون اور عارضی خواہشوں کے مجسمے تھے۔ وہ خارج میں جن دیوتاؤں کی پرستش کرتا رہا وہ اس کی اپنی خود کے بگڑے ہوئے تصورات تھے۔ ان دیوتاؤں کے بت زبان حال سے پجاری کو کہہ رہے تھے:

مرا بر صورت خویش آفریدی
بروں از خویشتن آخر چہ دیدی

اس تصور حیات اور اس انداز پرستش سے انسان کو نہ وجود مطلق کی ماہیت تک کچھ رسائی ہوئی اور نہ وہ اپنی ذات کا کوئی صحیح اندازہ لگا سکا۔

تکثیر یا کثرت اصنام کا راستہ چھوڑ کر انسان نفس وحدت کا جویا ہوا لیکن جب کہ اوپر بیان ہو چکا ہے اس کا ابتدائی تصور وجود خارجی کائنات ہی کا تصور تھا، اس لیے اس نے خارج ہی کی کثرت اور گوناگوں کو کسی ایک وحدت میں منسلک کرنے کی کوشش کی۔ یونانیوں کے پہلے مفکر؟؟؟؟؟ نے کہا کہ وجود مطلق فقط پانی ہے۔ پانی ہی ہر وجود؟؟؟؟؟؟؟؟؟ ہے۔ تمام ٹھوس چیزیں بھی پانی ہی کی مختلف شکلیں ہیں۔ ؟؟؟؟؟ زندہ اور غیر زندہ میں، یعنی جمادات، بناتات اور حیوانات میں کوئی فرق نہیں ہے۔ ؟؟؟؟؟ زندگی کے تمام کوائف اور نفس کی تمام؟؟؟؟؟؟ ہی میں بالقویٰ اور بالفعل پائی جاتی ہیں۔ اس نظریۂ وجود کو تاریخ فلسفہ میں ہائی لوزوازم کہتے ہیں، جس مُیں مادیت، نفسیت اور حیاتیت ابھی ایک دوسرے سے متمیز نہیں ہیں۔ اس نظریے کے مطابق نہ کائنات میں کوئی نفس یا خودی ہو سکتی ہے اور نہ انسان کے اندر۔ زندگانی ہر جگہ آنی جانی اور پانی ہی پانی ہے۔ اور چیزوں کی طرح آدمی بھی پانی ہی کا بلبلہ رہ گیا۔ انسانی اقدار، انسانی جذبات اور تمنائیں کوئی مستقل حقیقت نہیں رکھتیں۔ بقول سحابی نجفی:

دریا بوجود خویش موجے دارد
خس پندارد کہ ایں کشاکش با اوست

یونانی مفکرین ارتقائے فکر میں رفتہ رفتہ تجسم سے تصور کی طرف، جسم سے نفس کی طرف یا خارج سے باطن کی طرف آتے گئے۔ انہوں نے کثیف مظاہر میں لطیف حقائق کا کھوج لگانا شروع کیا۔ فیثاغورث نے دیکھا کہ خارجی عالم میں ہر جگہ تناسب، توازن اور اندازہ پایا جاتا ہے۔ ریاضی کے اصول ہر جگہ غیر متبدل طور پر کارفرما ہیں۔ خاک کے اعمال ہوں یا افلاک کے حرکات، سب کے سب ریاضی کے اٹل اصولوں کے مطابق ہیں۔ دو اور دو چار چیزیں بنتی اور بگڑتی رہتی ہیں۔ لیکن مجرد طور پر دو اور دو کے اعداد مل کر چار ہی رہتے ہیں اور ہر چیز کی تعمیر کی اصل یہی ہے کہ اس میں ریاضی صورت پذیر ہو گئی ہے۔ ریاضی میں نہ کسی کی خواہش کو دخل ہے اور نہ ارادے کو۔ ریاضی ہی وہ حقیقت ہے جسے 'الان کما کان' کہہ سکتے ہیں۔ ریاضی کے اصول اصلاً اور ازلاً ساکن ہیں۔ اشیا اور حوادث میں کون وفساد یا حرکت ہو سکتی ہے، لیکن اصول میں کوئی حرکت نہیں ہو سکتی۔ علت ومعلول کا سلسلہ حرکیاتی سلسلہ نہیں بلکہ قضایائے اقلیدس کی طرح کا سلسلہ ہے۔

یونانی فلسفہ ترقی کرتا ہوا سقراط، افلاطون اور ارسطو کے مقولات تک جا پہنچا۔ پہلے تغیر اور ثبات کے نظریات میں کشمکش ہوتی رہی۔ کسی نے کہا کہ وجود مطلق بے تغیر و بے حرکت ہونا چاہیے۔ لہٰذا تغیر یا حرکت ادراک کا دھوکا ہیں۔ یونانیوں پر یہ تصور زیادہ تر غالب رہا کہ حقیقت غیر متغیر ہونی چاہیے۔ جہاں تبدل اور

تغیر نہیں ہوتا۔ البتہ ایٹموں کی ترکیب یا قرب و بعد سے چیزیں بنتی اور بگڑتی رہتی ہیں۔ اس کون و فساد کے قوانین لاشعوری ہیں۔ ان میں اقدار پروری یا مقصد کوشی کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ سقراط، افلاطون اور ارسطو مادے سے نفس کی طرف آئے۔ نفس نے خارج کی طرف سے منہ پھیر کر باطن کا رخ کیا تو ان کو نفس عقل منطقی کا کرشمہ دکھائی دیا۔ خارج کی کائنات بھی عقل سے وجود میں آتی اور اس کی بدولت قائم رہتی ہے۔ باطن کی نفسی کائنات بھی عقل کی بدولت وجود مطلق کا عرفان حاصل کرتی اور افکار و جذبات کی کثرت کو ایک وحدت میں پروتی ہے۔ لیکن عقل بھی کوئی انفرادی چیز نہیں؛ عقل کلیت کی مرادف ہے۔ عقل کا عالم کلیات کا عالم ہے۔ اس میں خودی یا شخصیت یا ارادے کا کوئی سوال نہیں۔ عقل کے تمام کلیات از روئے منطق ایک دوسرے سے منسلک اور مربوط ہیں۔ اشیا اور حوادث کی متغیر کثرت غیر متغیر تصورات سے بہرہ اندوز ہونے کی ناکام اور مضطرب کیفیت ہے۔ خدا عقل نہیں بلکہ خود عقل کل ہے۔ وہ خود ہی اپنے شعور کا معروض ہے۔ اس کو اپنے سوا کسی کا علم نہیں ہوسکتا۔ ماسوا کا حقیقی وجود ہی نہیں اس لیے اس کے علم کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ انسانی نفوس میں جو خواہشوں اور ارادوں کا عنصر ہے وہ تغیر کے عالم سے تعلق رکھتا ہے، لہٰذا بے حقیقت ہے۔ انفرادی نفس میں حقیقت اتنی ہی ہے جس حد تک کہ وہ عقل کل سے بہرہ اندوز ہے۔ اس کی اپنی کوئی حیثیت یا مخصوص تقدیر نہیں۔

اس نظریے سے افلاطون اور ارسطو دونوں نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ عقل یا علم اصلی چیز ہے اور عمل اس کے مقابلے میں ثانوی حیثیت رکھتا ہے۔ بہترین زندگی عمل اور مقاصد آفرینی کی زندگی نہیں بلکہ عقل کل کا تماشائی ہونا ہے۔ خدا جو تمام وجود کا ماخذ اور نصب العین ہے وہ بھی غیر متحرک اور غیر فاعل ہے۔ دنیا کی زندگی حقیقت کا سایہ ہے یا ہندوؤں کی اصطلاح میں یوں کہیے کہ مایا ہے یا حقیقت کے مقابلے میں بے مایہ ہے۔

اقبال افلاطون کے اس نظریۂ وجود کا شدید مخالف ہے۔ وہ اس کو اساسی طور پر غلط قرار دیتا ہے، اور اس کا خیال ہے کہ اسی نظریہ وجود کے زیر اثر زندگی سے فرار کے نظریات پیدا ہوئے ہیں جن سے انسانی زندگی ارتقا اور تخلیق سے محروم ہوگئی ہے۔ اقبال کے نزدیک وجود کی حقیقت عقل نہیں بلکہ عمل ہے۔ عقل عمل سے پیدا ہوتی اور اس کا آلۂ کار بنتی ہے۔ اصل حیات تسخیر و تخلیق اور مقاصد آفرینی ہے۔ وجود کی حقیقت ایک انائے مطلق ہے جو خلاق ہے اور یہ 'انا' اپنی مسلسل خلاقی میں لاتعداد انا یا نفوس مقاصد کوش پیدا کرتا ہے۔ زندگی جذبۂ آفرینش ہے۔ عمل آفرینش ہی سے اس کو اپنا عرفان حاصل ہوتا ہے اور عمل ہی اس کی لامتناہی تکمیل کا ذریعہ ہے۔ سکون سے زندگی کا تماشا کرنے سے زندگی کی ماہیت معلوم نہیں ہوسکتی کیوں کہ زندگی ایک مسلسل حرکت ہے اور عقل کے تصورات ازلی طور پر ساکن اور جامد ہیں۔ ساحل افتادہ نہ اپنی

ماہیت سے آشنا ہوسکتا ہے اور نہ اس دریا کی حقیقت سے جو اس کے آغوش میں متلاطم ہے۔ اقبال نے اپنا یہ نظریہ کس خوبصورتی اور بلاغت سے بیان کیا ہے:

ساحل افتادہ گفت گرچہ بسے زیستم
ہیچ نہ معلوم شد آہ کہ من کیستم
موج ز خود رفتہ اے تیز خرامید و گفت
ہستم اگر میروم گر نہ روم نیستم

افلاطون کے ہاں موج متحرک ہے، لیکن موج کا عقلی تصور ساکن ہے اور یہ ساکن عقلی تصور متحرک موج کے مقابلے میں زیادہ حقیقی ہے۔ تموج کے مقابلے میں اس کا محض تصور قائم کرنا ایک الٰہی انداز ہے۔ عاقل کا وظیفۂ حیات یہی ہونا چاہیے کہ وہ خود تھپیڑے نہ کھائے بلکہ عقل کے ساحل پر بیٹھا ہوا سبکسار ہو کر اس کے غیر متغیر اور غیر متموج تصور میں اپنے تئیں کھو کر اپنی حقیقت کو پائے۔ اقبال کے ہاں زندگی مقدم ہے اور عقل مؤخر۔ زندگی جو کچھ پیدا کرتی ہے عقل بعد میں اس کا جائزہ لے کر اس میں قواعد وضوابط کو ڈھونڈتی ہے۔ حریم حیات میں عقل حلقۂ بیرون در ہے۔ وہ آستان سے دور نہیں ہے، لیکن اس کی تقدیر میں حضور نہیں ہے۔ زندگی آپ اپنا نور پیدا کرتی ہے۔ لیکن اس نور کو اگر عقل نار حیات سے الگ کر کے ایک ازلی مجرد حقیقت سمجھ لے تو معقولات ظلمت کدہ بن جاتے ہیں۔ زندگی کا آب حیات تاریکی میں گم ہو جاتا ہے۔ اسی لیے اقبال افلاطون کی بابت کہتا ہے کہ:

رخش او در ظلمت معقول گم
در کہستان وجود افگندہ سم
آنچناں افسون نا محسوس خورد
اعتبار از دست و چشم و گوش برد

اقبال کہتا ہے کہ محسوس کو نامحسوس کے مقابلے میں بے حقیقت قرار دینا انسان کو عالم رنگ و بو سے بے تعلق کر دیتا ہے۔ اسی سے فرار اور گریز پیدا ہوتا ہے اور رہبانیت کو تقویت حاصل ہوتی ہے، جس کی نفس کشی حیات کشی کے مرادف ہے اور اسی لیے اسلام نے مردِ مومن کو اس سے بچنے کی تلقین کی ہے۔ قرآن کریم کی تعلیم ہے کہ مظاہر و حوادث انفس و آفاق آیات اللہ ہیں۔ یہ سراسر حقیقت ہیں؛ نہ باطل ہیں نہ فریب ادراک، اور نہ اس سے گریز کر کے عرفان نفس یا عرفان خدا حاصل ہوسکتا ہے۔ تصوف کے ایک حصے پر افلاطون رنگ چڑھ گیا اور صوفی نے یہ کہنا شروع کر دیا کہ:

چشم بند و لب ببند و گوش بند

گر نہ بینی نور حق بر من بخند

اقبال اس افلاطونی تصوف کے خلف آواز بلند کرتا ہے جو عالم محسوسات کو مایا قرار دے اور خلقت کو باطل ٹھہرائے:

بر تخیلہائے ما فرماں رواست
جام او خواب آور و گیتی رباست
گوسفندے در لباس آدم است
حکم او بر جان صوفی محکم است

مسلمانوں کے متصوفانہ فلسفے نے افلاطون کے اعیان ثابتہ یا ازلی غیر متغیر معقولات کو اپنے فکر کا جزو لاینفک بنالیا جس کا نتیجہ اقبال کے نزدیک یہ ہوا کہ صوفی بھی ہنگامہ وجود کا منکر اور اعیان نامشہود کا پرستار ہو کر بود کو نابود اور نابود کو بود کہنے لگا۔ لیکن اس قسم کا گیتی گریز تصور خود سقراط، افلاطون اور ارسطو کی زندگیوں پر کوئی سلبی اثر نہ ڈال سکا۔ یہ تینوں مفکرین اخلاقیات اور سیاسیات پر گہری بحثیں کرتے رہے اور اپنے اپنے انداز میں کوشاں رہے کہ معاشرے کو زیادہ عاقلانہ اور عادلانہ اصول پر از سرِ نو تعمیر کیا جائے۔ جماعت کی حکمرانی اور نگرانی سقراط اور افلاطون ایک ایسے منتخب گروہ کے حوالے کرنا چاہتے ہیں جو عقل اور ایمان کے کماحقہ تحقق کے ساتھ ساتھ اعمال صالحہ سے تزکیہ نفس کر چکے ہوں۔ اقبال نے اسرار خودی میں افلاطون کے نظریہ حیات کا جو نقشہ کھینچا ہے وہ افلاطون کی زندگی اور اس کی وسعت فکر سے ناآشنا ہیں ان کو اسرار خودی کے اشعار سے یہ مغالطہ ہوسکتا ہے کہ افلاطون فرد اور جماعت کے مسائل اور معاملات کو بے حقیقت سمجھتا ہے اور عالم انسانی کو اعیان ثابتہ یا مجرد کی افیون کھلا کر بے حس اور بے عمل بنانا چاہتا ہے۔ تاریخی لحاظ سے واقعات اس کے بالکل برعکس رہے ہیں۔ اس مختصر سی تمہید میں اس کی گنجائش نہیں کہ اس حقیقت کو کھول کر بیان کیا جائے کہ افلاطون سے لے کر آخری معاشرتی انقلاب، یعنی اشتراکیت تک، سوسائٹی کو نئے سانچوں میں ڈھالنے کی جو فکری یا عملی کوششیں ہوئی ہیں وہ کم و بیش افلاطونی فکار سے متاثر ہیں۔ اقبال نے ایام شباب میں اپنے متعلق یہ کہا تھا:

اٹھائے کچھ ورق لالے نے، کچھ سنبل نے، کچھ گل نے،
چمن میں ہر طرف بکھری ہوئی ہے داستاں میری
اڑا لی طوطیوں نے، قمریوں نے، عندلیبوں نے
چمن والوں نے مل کر لوٹ لی طرزِ فغاں میری

بعینہٖ یہی کچھ افلاطون کے ساتھ ہوا۔ مشرقی فلسفے کے متلق خواہ کچھ کہیے لیکن مغربی فلسفے کے متعلق تو

یہ کہنا نادرست ہوگا کہ وہ تمام کا تمام دنیا سے گریز کی تعلیم دیتا ہے۔ لیکن مغرب کے عظیم نظامات فکر کے متعلق ہائرش رکرٹ جیسے جرمن مفکر اور وہائٹ ہیڈ جیسے انگریزی فلسفی کی رائے ہے کہ یہ سب کے سب افلاطون ہی کی تشریحات ہیں۔ مارکس، لینن، مسولینی اور ہٹلر جیسے معاشرتی انقلاب کی آرزومند اور اپنے عمل سے دنیا کو تہ و بالا کرنے والے، خواہ اس کا نتیجہ تخریب ہو یا تعمیر، افلاطون ہی کی کتاب سے کچھ کچھ ورق اڑاتے رہے ہیں۔ دوسری طرف رومن کیتھولک کلیسا کی تنظیم بھی بہت کچھ اس کے افکار کا عکس ہے۔ سقراط جس کی زبان سے افلاطون نے اپنا نظریہ حیات بیان کیا ہے، اصلاح معاشرت کی کوشش میں شہید ہوگیا۔ میری ناچیز رائے یہ ہے کہ اقبال نے افلاطونی افکار کے اثر بعض لوگوں پر اچھا نہیں ہوا اور اس کے نظریہ وجود سے، فرار عین الحیات کا نتیجہ از روئے منطق حاصل ہوتا ہے۔

قسم کے حیات گریز تصوف کو اقبال نے مسلمانوں کے لیے افیون قرار؟؟؟؟ وہ افلاطون سے کہیں زیادہ فلاطینوس اسکندری سے حاصل کردہ ہے، جس کے افکار کا اسلامی فلسفۂ اشراق اور عیسوی تصوف پر گہرا نقش نمایاں ہے۔ افلاطون راہب نہیں تھا اور نہ زندگی کے تمام پہلوؤں سے متوازی اور متناسب طور پر لطف اٹھانے والے یونانی اس مزاج کے تھے۔ وہ خود بھی اپنے مجرد تصورات میں گم ہوکر علائق حیات سے بے تعلق نہیں ہوا۔ اس کا گھر ایتھنیا کی تمام علمی زندگی کا مرکز تھا۔ ایسے شخص کے متعلق جو عدل کا ایک انقلابی تصور قائم کر کے اس کو عملی جامہ پہنانے کی کوشش میں سائراکیوز کی ریاست سے خارج کیا گیا ہو اور بحری ڈاکوؤں کے ہاتھ فروخت کر دیا گیا ہو، یہ کہنا ناانصافی معلوم ہوتی ہے کہ:

ذوق روئیدن ندارد دانہ اش
از طپیدن بے خبر پروانہ اش
راہب ما چارہ غیر از رم نداشت
طاقت غوغاے ایں عالم نداشت
دل بسوز شعلۂ افسردہ بست
نقش آں دنیاے افیوں خوردہ بشت

حقیقت یہ ہے کہ اس نے زندہ قوموں کو ذ ذوق عمل سے محروم نہیں کیا اور؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟ سے محروم اور بے عملی یا بدعملی سے مسموم ہو چکی تھیں، انہوں نے افلاطونی افکار کی انحطاط انگیز تاویل کر لی۔ افلاطونی فلسفے کا بھی اسی قسم کا حشر ہوا جو اسلام میں نظریۂ تقدیر کا ہوا۔ جب تک مومنوں میں قوت ایمان، قوت عمل اور تنظیم حیات صالحہ موجود تھی اس وقت تک تقدیر کا تصور ان کی قوت عمل و ایثار کو تقویت پہنچاتا تھا۔ اس کے بعد عشرت پسندوں اور تن آسانوں نے ترک سعی کو توکل سمجھ لیا اور سب کچھ مقدر ہونے کی وجہ

سے سعی کو بے کار جاننے لگے۔ اس میں قرآن کریم کی تعلیم تقدیر کا قصور نہ تھا، بے عملی نے اپنی غلط تاویلوں کو اسلامی بنالیا تھا۔

اقبال کے معاصرین میں خودی کے فلسفے کو پیش کرنے والے اور بھی اکابر مفکرین ہیں جن کے افکار سے اقبال پوری طرح آشنا تھا۔ ان میں سے بعض کا مداح اور بعض سے کم و بیش متاثر بھی تھا۔ نطشے، فشٹے، گرگساں اور ولیم جیمز کے نظریات ماہیت وجود بہت کچھ وہی ہیں جو اقبال کی تعلیم میں بھی ملتے ہیں۔ اس سے بعض نقادوں نے یہ نتیجہ نکالا کہ اقبال ان کا مقلد تھا۔ یہ صحیح ہے کہ اقبال نے ان مفکرین سے بہت کچھ حاصل کیا لیکن یہ اقبال کے کمال پر کوئی دھبا نہیں۔ اقبال ان سب سے کسی ایک پہلو میں متفق ہے اور کسی دوسرے اساسی پہلو میں شدید اختلاف رائے بھی رکھتا ہے۔ جہاں تک نطشے کا تعلق ہے، میں اس کے متعلق اپنے مقالے ''نطشے، رومی اور اقبال'' (مطبوعہ انجمن ترقی اردو) میں مبسوط بحث کر چکا ہوں جسے یہاں دہرانا نہیں چاہتا۔ اقبال کا ایک مخصوص انداز فکر اور نظریۂ حیات تھا۔ اس نخل کی پرورش اس نے مختلف عناصر سے کی۔ ان میں سے کچھی عناصر خاص قرآنی تعلیم کے ہیں، کچھ رومی کی صوفیانہ تاویل اور روحانی تجربے کے، کچھ مغرب کے ان مفکرین کے افکار کے، جن کا اقبال ہم نوا ہے یا جو اقبال کے ہم صفیر ہیں۔ اقبال کا مغربی فلسفے کا مطالعہ نہایت وسیع اور گہرا تھا۔ اس میں سے جو کچھ اس کے خاص فلسفۂ حیات کے مطابق تھا اس نے اخذ کیا اور جو کچھ اس سے متخالف تھا اس کو رد کر دیا۔ اقبال جیسے کسی مفکر کا کلام ہو یا کوئی مذہبی صحیفہ ہو، اس کی خوبی اور کمال یہ نہیں ہوتا کہ اس میں وہ باتیں درج ہیں جو دوسروں نے نہ کہی ہوں۔ پہلی تعلیموں کے بیش بہا عناصر اس میں موجود ہوتے ہیں، لیکن ان کی ترکیب ایک نئے حیات آفریں انداز سے ہوتی ہے۔ سنگ و چوب و خشت ہر تعمیر میں کم و بیش ایک ہی قسم کے ہوتے ہیں، لیکن مہندس اور معمار کا کمال اپنے ہنر اور تصور سے اس میں مخصوص قسم کی آسائش اور زیبائش پیدا کر دیتا ہے۔ گوئٹے نے ایکرمن سے دوران گفتگو میں ایک مرتبہ کہا، کہ ''لوگ بڑے بڑے مفکرین کے افکار کا تجزیہ کرنے لگ جاتے ہیں، اور الگ الگ ایک ایک عناصر کا ماخذ بتانا ان کا شیوۂ تحقیق ہوتا ہے، لیکن کیا اس سے ایک بڑے فن کار یا مفکر کی انفرادی شخصیت یا اس کی مخصوص اپج کا اندازہ ہوسکتا ہے؟ یہ ایسا ہی ہے کہ کوئی شخص گوئٹے کی تحلیل اور تجزیہ اس طرح کرے کہ اس نے اتنے بکرے، اتنی سبزی ترکاری اور اتنی گندم کھائی؛ اس سب کو ملا کر گوئٹے بن گیا۔ لہٰذا گوئٹے کی ماہیت سمجھ میں آ گئی''۔

اسرار خودی میں جیاس کہ اوپر بیان ہو چکا ہے، ان مفکرین مغرب کے افکار کو پرتو نظر آتا ہے جو اقبال کے ہم مزاج ہویں اور جن کے افکار کسی پہلو کو اقبال نے اپنے نظریۂ حیات کا مؤید سمجھا ہے۔ مثلاً اس بیان میں کہ اصل نظام عالم خودی ہے اور تعینات وجود کی ذمہ دار بھی خودی ہے، وہ مشہور جرمن فلسفی فشٹے کا ہم

نوا ہو کر کہتا ہے کہ کائنات کا وجود یا پیکرِ ہستی خودی ہی کا نتیجہ ہے۔ عالم ادراک اور عالم آب وگل یا تصوف کی زبان میں یوں کہیے کہ ما سوا کا وجود خدا کی خودی سے سرزد ہوا ہے۔ خودی کی ماہیت خلاقی اور ورزش ارتقا ہے۔ نفی اثبات خود اثبات کا تقاضا ہے۔ جس غیر کو خودی نے اپنے ممکنات وجود کو ظہور میں لانے کے لیے خلق کیا ہے وہ ایک لحاظ سے غیر ہے اور دوسرے لحاظ سے خودی ہی کا مظہر ہے:

صد جہاں پوشیدہ اندر ذات او
غیر او پیہ است از اثبات او
در جہاں تخم خصومت کاشت است
خویشتن را غیر خود پنداشت است
سازد از خود پیکر اغیار را
تا فزاید لذت پیکار را

اقبال کہتا ہے کہ یہ ایک طرح خودی کی خودفریبی ہے،۔ اقبال جس خودی کا ذکر کرتا ہے وہ انسانوں کے انفرادی انا کی خودی ہی نہیں بلکہ خدا کی خودی ہے، جو مصدر خلقت ہے۔ مسلمہ اسلامی عقیدۂ توحید عام طور پر اس انداز سے بیان نہیں ہوتا۔ اسرارِ خودی کے عام قارئین نے اس کی طرف زیادہ توجہ نہیں کی کہ اقبال جس مطلق خودی کا ذکر کر رہا ہے وہ وجود مطلق اور ذات واجب الوجود کی ماہیت ہے۔ لیکن خدا کی نسبت مومن یہ کس طرح گوارا کرے گا کہ اس قسم کے عقائد بیان ہوں کہ آفرینش حیات وکائنات سے خدا نے ورزش ارتقا کی خاطر تخم خصومت بویا ہے اور عالم آفرینی ایک طرح کی خودفریبی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال کے ہاں وجود سرمدی کا تصور عام توحید پرستوں سے بہت کچھ الگ ہو گیا ہے۔ خدا 'الان کما کان' بھی ہے اور 'کل یوم ہو فی شان' بھی! اقبال نے خدا کا لاتبدیل سرمدی پہلو نظر انداز کر دیا ہے اور مسلسل تغیر اور ارتقا اور لامتناہی خلاقی کی صفت اس پر بہت زیادہ منکشف ہوئی ہے۔ وہ صوفیائے کرام کے اس مقولے یا روحانی تجربے کا بھی شیدائی ہے کہ تجلی میں تکرار نہیں۔ وجود کے یکے بعد دیگرے آنے والے کوئی دو کوائف ہم رنگ نہیں ہوتے۔ خلاقی کا قدم ہر دم آگے ہی کی طرف اُٹھتا ہے۔ ذات مطلق کی خودی کو اپنی تکمیل مقصود ہے۔ اپنے اثبات اور ارتقا کی خاطر وہ ہستیوں کو وجود میں لاتی اور ساتھ ہی ساتھ مٹاتی بھی جاتی ہے۔ زندگی کے طویل ارتقا میں لاتعداد اقسام کے پھول معرض وجود میں آ کر نابود ہو گئے ہوں گے، پیشتر اس کے کہ گلاب کا ایک پھول ظہور میں آ سکے۔ حیات وکائنات میں جو درد وکرب، جور وستم اور شر دکھائی دیتا ہے اقبال کا نظریۂ خودی اس کی ایک توجیہ ہے۔

عذر ایں اسراف و ایں سنگیں دلی

خلق و تکمیل جمال معنوی

صدیوں سے اسلامی تصوف میں 'وحدت وجود کا جو نظریہ کسی قدر فروعی اختلافات کے ساتھ، اکثر اکابر صوفیہ کی تعلیم میں ملتا ہے، اقبال اس سے گریز کرتا رہا کیوں کہ اس سے انسان خیر و شر اور تمام حوادث کو ایک ذات کا مظہر سمجھ کر زندگی کی جدوجہد کو بے کار سمجھنے لگتا ہے یا بقول ولیم جیمز وحدت وجود میں خیر و شر یک رنگ ہو کر اخلاق کو تعطیل حاصل ہو جاتی ہے۔ لیکن اقبال کے ذہن میں وحدت وجود کا نظریہ دوسرے رنگ میں ابھرتا ہے۔ ہستی مطلق کی ماہیت خودی ہے۔ 'ماسوا' اس کے اظہار ذات کے لیے ضروری ہے۔ لیکن ماسوا بھی خدا کے سوا کچھ نہیں۔ اگرچہ عمل کی خاطر خدا اس کو اپنا غیر سمجھ لیتا ہے کیوں کہ یہ خود فریبی عین حیات اور باعث تکمیل حیات ہے ورنہ اصلیت یہ ہے کہ:

می شود از بہر اغراض عمل
عامل و معمول و اسباب و علل
خیزد، انگیزد ، برد، تابد، زمد
سوزد، افروزد، کشد، میرد، دمد

بظاہر یہ انداز بیان اس سے کچھ زیادہ متمائز معلوم نہیں ہوتا جسے ایک قدیم وحدت الوجودی صوفی وجد و مستی میں آ کر گاتا ہے کہ:

خود کوزہ و خود کوزہ گر و خود گل کوزہ
خود بر سر آں کوزہ خریدار بر آمد
بشکست و رواں شد

اقبال کے ہاں ذات مطلق کی ماہیت خودی ہے۔ خودی ایک انا یا ایغو کے بغیر متصور نہیں ہو سکتی۔ اس مطلق خودی نے ذوق نمود اور ورزش وجود میں اپنے اندر سے لاتعداد انا یا ایوغو یا خودی کے مراکز خلق کیے ہیں۔ یہ یہ تصور مشہور حدیث قدسی کے اس تصور سے کسی قدر مشابہ ہے جس میں اللہ تعالی اپنی ذات کے متعلق یہ انکشاف کرتا ہے کہ ''کنت کنزاً مخفیا فاجیت ان اعرف فخلقت الخلق''۔ (میں ایک خزینۂ پنہاں تھا؛ میں نے چاہا کہ میں ظاہر ہوں اور پہچانا جاؤں اس لیے میں نے خلقت کو خلق کیا):

وانمودن خویش را خوے خودی است
خفتہ در ہر ذرہ نیروے خودی است

خودی کی ماہیت کو جاننا عرفان نفس بھی ہے اور عرفان رب بھی اور اس عرفان میں یہ واضح ہو جارتا ہے کہ زور خودی سے حیات عالم وابستہ ہے اور ہر انفرادی نفس کی استواری اس کی زندگی کی ضامن ہے۔ جو

قطرہ شبنم بنتا ہے وہ چند لمحوں میں خودی کے ضعف کی وجہ سے نابود ہو جاتا ہے۔ جو قطرہ اشک بنتا ہے وہ ٹپک کر ناپید ہو جاتا ہے، لیکن جو قطرہ صدف نشیں ہو کر اپنی خودی کو مستحکم کر لیتا ہے وہ گوہر بن جاتا ہے، جس کی موج نور تلاطم قلزم میں بھی منتشر نہیں ہوتی۔ اقبال فطرت کے مظاہر میں اپنے اس نظریے کی بہت سی دلکش مثالیں پیش کرتا ہے۔ زمین کا وجود قمر کے مقابلے میں محکم تر ہے اس لیے چاند اس کے گرد طواف کرتا ہے۔ سورج زمین کے مقابلے میں زیادہ قوی ہے، اس لیے زمین اس سے مسحور ہو کر اس کے گرد چکر کاٹتی رہتی ہے۔

اقبال رہبانیت کے خلاف جہاد کرتا ہے اور جتنے رہبانی تصورات عجمی تصوف کے راستے سے اسلامی افکار کا جزو بن گئے ہیں، ان سے وہ ملت کا دامن چھڑانا چاہتا ہے۔ قناعت اور توکل اور تسلیم و رضا کے کے غلط معنی لے کر مسلمانوں میں بھی یہ تصور عام ہو گیا کہ نفس کشی کے معنی تمام آرزوؤں کا قلع قمع کرنا ہے۔ انسان جتنا بے آرزو اور بے مدعا ہوتا جائے اتنا ہی خدا کے قریب ہوتا جاتا ہے۔ غالب نے یہی متصوفانہ خیال اس شعر میں ظاہر کیا ہے کہ:

گر تجھ کو ہے یقین اجابت دعا نہ مانگ
یعنی بغیر یک دل بے مدعا نہ مانگ

اسی سے ملتا جلتا صائب کا ایک شعر ہے:

حق را ز دل خالی از اندیشہ طلب کن
از شیشۂ بے مے مئے شیشہ طلب کن

یہ خیال ہنوم ت اور بدھ م ت کی الٰہیات میں بھی ایک مسلمہ بن گیا تھا کہ اپنی خودی کو صفر کر دینے سے انسان خدا کا ہم ذات ہو جاتا ہے یا خود خدا بن جاتا ہے۔ بھوکت گیتا میں ارجن کرشن سے پوچھتا ہے کہ تم خدا کیسے بن گئے؟ وہ جواب دیتا ہے:

سن از ہر سہ عالم جدا گشتہ ام
بہی گشتہ از خود خدا گشتہ ام

(ترجمہ فیضی)

اقبال کی تعلیم اس کے بالکل برعکس ہے۔ وہ کہتا ہے کہ خود خدا کی ماہیت خودی ہے اور خودی کی ماہیت مقصد آفرینی اور مقصد کوشی۔ ''تخلقو ا باخلاق اللہ'' کی تعلیم کے مطابق انسان کو بھی ت خلیق م قاصد سے اپنی خودی کو استوار کرنا چاہیے۔ اس تعلیم میں وہ اپنے مرشد رومی کا ہم خیال ہے۔ رومی کہتا کہ زمین و آسمان کی خلقت حاجت کی پیدوار ہے۔ حاجت ہی سے ہستی کی آفرینش اور اس کا ارتقا ہوت اہے۔ اس لیے وہ

نصیحت کرتا ہے:

پس بیفزا حاجت اے محتاج زود

اسی خیال کو اقبال نے طرح طرح کے لطیف پیرایوں میں ادا کیا ہے۔ مثلاً:

زندگانی را بقا از مدعا ست
کاروانش را درا از مدعا ست

زندگی جستجو اور آرزو کا نام ہے۔ عالم آب و گل اور جہان رنگ و بو سب آرزو کے رہین اور امین ہیں۔ فلسفۂ جدید میں ارتقا کے طرح طرح کے نظریات پیدا ہوئے۔ ان نظریات میں سے برگساں کا نظریۂ ارتقائے تخلیقی اقبال کے خیالات کے عین مطابق ہے۔ اعضا سے وظائف اعضا پیدا نہیں ہوتے بلکہ حیات کی ارتقائی تمانئیں اعضا و آلات ± صورت پ ۔ذیر ہوتی ہیں۔ یہ نہیں کہ آنکھ ڈارونی اتفاقات اور میکانکی توافق سے بن گئی اور اس سے بینائی ممکن ہو گئی۔ اقبال کہتا ہے کہ علت و معلول کا سلسلہ یہاں برعکس ہے۔ لذت دیدار اور شوق بینش نے آنکھ بنائی ہے؛ ذوق رفتار نے پاؤں بنائے اور ذوق نوا نے منقار۔

اقبال نے اسرار خودی میں بھی اور بعد کے کلام میں بھی سینکڑوں دلکش اور بصیرت افروز اشعار عشق اور عقل کے موازنے اور مقابلے میں لکھے ہیں۔ یہ صوفیہ اور بعض حکما کا قدیم مضمون ہے، لیکن اس مسئلے

یہاں ایک لائن موجود نہیں ہے۔

یہ اس کا خاص مضمون بن گیا ہے اور اس مضمون کے ہر شعر میں اقبال کے کلام حکمت کے ساز کے ساتھ وجد و مستی کا سوز توام ہو گیا ہے۔ میلان حیات اور آرزوئے ارتقا اس کے ہاں ماہیت وجود ہیں۔ یہی اصل ہیں اور باقی جو کچھ ہے، عقل ہو یا علوم و فنون یا آئین و رسوم، سب کی حیثیت فروعی ہے۔ صحیفۂ وحی آسمانی ہو یا صحیفۂ فطرت، اس علم الوجود یا علم الکتاب کے مقابلے میں عق ام الکتاب ہے۔ اصل ماخذ زندگی اور اس کی سعی تکمیل ہے۔ اجرام فلکیہ ہوں یا اجسام حیوانیہ یا شعور و ادراک، یہ سب زندگی نے اپنی بقا کے لیے آلات بنائے ہیں۔ علم و فن خود مقصود نہیں اور عقل انسان کا معبود نہیں اور عقل انسان کا معبود نہیں۔ یہ سب کچھ نمود ہے بود نہیں:

علم و فن از پیش خیزان حیات
علم و فن از خانہ زادان حیات

انسان کا کام صحیفۂ کائنات کی تفسیر نہیں بلکہ موجودات کی تسخیر ہے۔ انسان کا فرض ہے کہ ما سوا کی تسخیر کرے اور خود اپنے آپ کو مسخر ہونے سے بچائے اور ما سوا کی تسخیر سے آگے قدم بڑھاتا ہوا اس وقت تک دم نہ لے جب تک کہ خدا یعنی ذات مطلق کی خودی کو مسخر کر کے اپنا نہ لے۔ اس بارے میں بھی وہ

رومی کا ہم آہنگ ہے، جو کہتا ہے:

زیر　کنگرۂ　کبریاش　مردانند
فرشتہ صید و پیمبر شکار و یزداں گیر

اسی مضمون کو اقبال نے اپنے ایک شعر میں ڈھالا ہے:

در دشت جنون من جبریل زبوں صیدے
یزداں بکمند آور اے ہمت مردانہ

اقبال کے ہاں خودی اور عشق کے مضامین ہم معنی ہیں۔ ایک ہی چیز ہے جس کو کبھی وہ خودی کہتا ہے اور کبھی عشق، اگر چہ اسرار خودی میں اس نے یہ عنوان قائم کیا ہے کہ 'خودی عشق سے استوار ہوتی ہے۔' سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ خودی جس عشق سے استوار ہوتی ہے وہ کسی ہستی یا کس چیز کا عشق ہے۔ کیا خودی کو اپنے سے خارج کسی محبوب کو تلاش کرنا ہے یا خودی کے خود اپنے میلانات کے اظہار کا نام عشق ہیہ۔ اقبال کے نزدیک خودی کے اندر لامتناہی ممکنات مضمر ہیں۔ خودی کو استوار کرنا ان ممکنات کو بطون سے شہود میں لانا ہے۔ عشق خودی ارتقا طلب ہے۔ وہ ہر حاصل شدہ کیفیت سے آگے بڑھنا چاہتی ہے۔ اس کو اپنے ارتقا سے عشق ہے:

ھست　معشوقے　نہاں　اندر　دلت
چشم　اگر　داری　بیا　بنمایمت
عاشقان　او　ز　خوباں　خوب　تر
خوشتر　و　زیبا　تر　و　محبوب　تر

ہاں ایک طرق خودی کی استواری کا، جس کا اقبال بڑی شدت کے ساتھ قائل ہے، یہ ہے کہ جن ہستیوں نے اپنی خودی کے ممکنات کو وجود پذیر کیا ہے ار اپنی خاک کو رشک افلاک بنایا ہے ان سے عشق پیدا کیا جائے۔ ایسے بزرگوں کے عشق سے انسان کی خودی فرومائگی نہیں بن جاتی بلکہ معشوق کی خودی کا رنگ عاشق پر چڑھ جاتا ہے۔ انبیا کا کام یہ نہیں ہوتا کہ امت کے افراد کی خودی کو عجز میں تبدیل کر دیں۔ انبیا خود احرار ہوتے ہیں اور وانسانوں کو ہر قسم کی غلامی سے چھڑا کر مردان حر بنانا چاہتے ہیں۔ اقبال کہتا ہے کہ خاتم النبین محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے شبستان حرا میں خلوت گزیں ہو کر اپنی خودی کے جوہر کو چمکایا۔ قوم وآئین وحکومت اسی جوہر کی کرنیں ہیں۔ دین کا جوہر ان معنوں میں عشق یا محبت ہے کہ مرد مومن تمام افراد اور اشیا سے قلبی تعلق پیدا کر کے کائنات کی خودی کی وحدت کا ثبوت دیتا ہے؛ دوسرں سے محبت کرتا اور دوسروں کو اپنا ہم ذات سمجھتا ہے اس طرح سے محبت کے ذریعے خودی قومی تر اور وسیع تر ہوتی جاتی

ہے۔خودی کا اصل اندازِ عمل مخاصمانہ یا رقیبانہ نہیں بلکہ عاشقانہ ہے۔
خودی کے ضمن میں اقبال نے یہ تحقیق کی ہے کہ نفی خودی کی تعلیم

یہاں لائن نہیں ہے۔

تحقیق میں اقبال نطشے سے متفق ہے کہ یہ انحطاط یافتہ اور مغلوب اقوام کی ایجاد ہے۔جن اقوام کے قوائے حیات سست پڑ جاتے ہیں، ان سست عناصر اقوام کو قوی اور جلیل اقوام کے مقابلے میں زندہ رہنے کی کوئی ترکیب سوچنی پڑتی ہے۔ زبردست اقوام تسخیر پسند ہوتی ہیں۔ زبردستوں کے ہتھیار اور ہوتے ہیں اور کمزوروں کے ہتھیار اور۔ کمزور کبھی تو فریب اور خوشامد سے کام نکالتا ہے اور کبھی وہ ایسے نظریات کی تبلیغ کرتا ہے جس سے اس کی کمزوری ذلت کی بجائے فضیلت دکھائی دینے لگے۔ اپنی بے بضاعتی کی وجہ سے وہ فقر کو سراہنے لگتا ہے۔ ہمت کو دنیا طلبی اور عجز کو روحانیت کے رنگ میں پیش کرتا ہے۔ اپنی تعلیم میں وہ ایسی دلکشی اور لطافت پیدا کرتا ہے کہ اہل ہمت بھی یہ افیون کھانے لگتے ہیں۔ یہ مضمون نطشے کا خاص مضمون ہے اور اس نے اسی نقطۂ نظر سے عیسائیت پر اور اس کے پیدا کردہ اخلاقیات پر بھرپور وار کیا ہے۔ عیسوی رہبانیت کی یہ تعلیم کہ جنت ضعیفوں اور عاجزوں کو ملے گی اور صاحبانِ ہمت و ثروت و جبروت اس میں داخل نہ ہوسکیں گے، نطشے کے نزدیک نوعِ انسان کو قعرِ مذلت میں دھکیل گئی اور مغرب میں شیروں کو بکرا بنا گئی:

جنت از بہر ضعیفان خسران است و بس
قوت از اسباب خسران است و بس
جستجوے عظمت و سطوت شر است
تنگدستی از امارت خوشتر است

یہ سازش مغلوب اور کمزور اقوام، کسی شعوری تدبیر اور تنظیم سے نہیں کرتیں بلکہ ان کی کمزوری غیر شعوری طور پر ان کے تحفظ کے لیے یہ آلات وضع کرتی ہے۔ اقبال نے کہیں عجمی تصورات کو اور کہیں افلاطونی ن؟ظریات کو، ادبیات و حیات اسلامی کو مسموم کرنے کا ذمہ دار ٹھہرایا ہے۔ اسلامی سیاست کی تاریخ میں ایسی مثالیں پائی جاتی ہیں کہ یہود و نصاریٰ اور بعض گروہوں نے، اسلام سے مغلوب ہونے اور ظاہر میں اسلام کو قبول کرنے کے بعد اس کی (لائن نظر صحیح نہیں آ رہی مسودہ میں)

لطیف ذرائع اختیار کیے۔ بعض تصورات فلسفے اور تصوف کے انداز میں پیش کیے گئے اور بعض تصورات موضوع احادیث نبوی کے پیرایے میں۔ محققین حدیث نے ان مخترعات اور موضوعات کو بہت کچھ چھانٹا لیکن اس کے باوجود بعض ایسی چیزیں مروجہ طور پر مسلم احادیث میں ملتی ہیں جن پر شبہ ہوتا ہے کہ یہ غیر اسلامی تصورات کو اسلام میں داخل کرنے کی سازش کا نتیجہ ہیں۔ عام ادبیات اسلامیہ میں ایسے

ایسے زوایاے نگاہ مسلمات میں داخل ہو گئے، جنھوں نے مسلمانوں کو ندگی کی جدوجہد سے باز رکھا۔ قناعت پرستی، لذت پرستی، سکون پرستی، قطع علائق، انسان کو خودداری سے محروم کرنے والے تصورات عشق، ہوس پرستی، مصنوعی محبت ادبیات کا تار و پود بن گئے۔ ایسا ادب قوم کے انحطاط کی علت بھی ہے اور اس کا معلول بھی۔ کسی قوم کا ادب اس کی زندگی اور اس کی تمناؤں کا آئینہ دار ہوتا ہے۔ جب قوم پس ہمت اور سست عناصر ہو جائے تو ادب میں زندگی کی گرمی اور عمل کا جوش نظر نہیں آتا۔ عاشق خوددار کی بجائے ''آوارۂ مجنونے رسوا سر بازارے'' انسانیت کا دلکش نمونہ بن جاتا ہے۔ فارسی اور اردو کا عام تغزل زیادہ تر اسی انحطاط کا آئینہ دار ہے۔ ایسی شاعری کے خلاف پہلے حالی نے شدید احتجاج کیا اور کہا کہ قیامت کیروز باقی گنہگار تو چھوٹ جائیں گے، لیکن ہمارے شعرا کو جہنم میں جھونک دیا جائے گا۔ حالی نے کسی خاص شاعر کو چن کر ہدف ملامت نہیں بنایا تھا؛ اس کی تنقید زیادہ تر عام تھی۔ لیکن اقبال نے جوش اصلاح میں حافظ پر شدید حملہ کر دیا کہ اس کا کلام مسلمانوں کے لیے افیون کا کام کرتا ہے:

مار گلزارے کہ دارد زہر ناب
صید را اول ہمی آرد بخواب

مسلمان حافظ کو ولی اللہ اور لسان الغیب سمجھتے ہیں اور قرآن کریم کی طرح حافظ کے دیوان سے فال نکالتے ہیں۔ اس کی شراب کو شراب معنوی سمجھتے ہیں اور یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ اس کا مجاز حقیقت کا پردہ دار ہے۔ لیکن مجاز میں حقیقت کی جھلک دیکھنے والے کم ہیں اور عشق کو ہوس بنانے والے زیادہ۔ اگر کوئی لذت پرست شخص حافظ علیہ الرحمۃ کا کلام پڑھے تو اس کو اپنی لذت پرستی یا جھوٹی مستی کے لیے بہت کچھ جواز مل جائے گا۔ اقبال کا رویہ دیوان حافظ کے بارے میں اورنگ زیب عالمگیر کے زاویۂ نگاہ کے مشابہ ہے، جس کے متعلق روایت ہے کہ وہ لوگوں کو دیوان حافظ کے پڑھنے سے روکتا تھا۔ اگرچہ اس روایت کے ساتھ یہ بھی ہے کہ خود اسے اپنے تکیے کے نیچے رکھتا تھا۔ جب لوگوں کی طرف سے لے دے ہوئی تو اقبال نے حافظ پر جو تنقید کی تھی، اس کو دوسرے ایڈیشن سے خارج کر دیا۔ اقبال کہتا ہے کہ عرب کے کلام میں حقیقت پروری اور ہمت افزائی تھی۔ اس میں صحرا کی گرمی اور بادصرصر کی تندی تھی۔ عجمی افکار و جذبات نے اسلامی ادب کو زندگی کی قوتوں سے بیگانہ کر دیا۔ نقد سخن کو ہمیشہ معیار زندگی پر پرکھنے کی ضرورت ہے۔ جس طرح علم برائے علم ایک لایعنی شغل ہے اسی طرح فن برائے فن بھی نخل حیات کی ایک بریدہ اور افسردہ شاخ ہے

اسلامی ادبیات کی تنقید کے بعد اقبال نے تربیت خودی کے تین مراحل بیان کیے ہیں۔ پہلا مرحلہ اطاعت ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اقبال کی خودی خودسری نہیں ہے۔ حکمرانی کے لیے پہلے حکم برداری کی مشق مسلم ہے۔ جس نے خود اطاعت کی مشق نہ کہ ہو وہ دوسروں سے اطاعت طلب کرنے کا بھی حق نہیں

رکھتا۔ انسان کو خدا اختیار ورزی کی مشق کرانا چاہتا ہے تاکہ وہ فطرت کے جبر سے نکل کر اپنے اختیار سے فضیلت کوش اور خدا طلب بن سکے۔ اصل مقصد اطاعت کو اختیاری بنانا ہے۔ ایک عارف کا قول ہے کہ ہمیں اختیار اس لیے عطا کیا گیا ہے کہ ہم اپنے اختیار کو خدا کے اختیار کا ہمکنار کر کے جبر و اختیار کا تضاد محو کر دیں۔ فرمان پذیری کسی غیر کی نہیں بلکہ اپنی فطرت کے نصب العین کی ہے۔ اسی مضمون کو اقبال نے اس شعر میں ادا کیا ہے:

در اطاعت کوش اے غفلت شعار

لائن مس ہے مسودہ میں

جب انسان اپنے اختیار سے اپنی سیرت کو مستحکم کر چکتا ہے تو وہ ایک منظم آئین کے ماتحت عمل کرتی ہے۔ بالفاظ دیگر اس میں ایک اختیار جبر پیدا ہو جاتا ہے۔ باقی تمام کائنات بھی آئین پر قائم ہے، لیکن اس میں آئین کے ماتحت عمل کرتی ہے۔ بالفاظ دیگر اس میں ایک اختیاری جبر پیدا ہو جاتا ہے۔ باقی تمام کائنات بھی آئین پر قائم ہے، لیکن اس میں آئین سے سرگردانی کی کوئی طاقت یا میلان نہیں۔ بقول مرزا غالب:

گر چرخ فلک گردی سر بر خط فرماں نہ
ور گوے زمیں باشی وقف خم چوگاں شو

اسی طرح ضبط نفس سے نفس کی قوت میں اضافہ ہوتا ہے۔ خواہشوں کے تھپیڑے کھاتے رہنے سے نفس اور جسم کی قوتیں منتشر ہو جاتی ہیں اور کسی ایک مرکز پر ان کو مرکوز کرنے سے کرنوں میں جو حدت پیدا ہو سکتی ہے، نفس اس قوت اور حرارت سے محروم رہتا ہے۔

اقبال کے ہاں خودی کا تصور درحقیقت قرآن کریم کے نیابت الٰہی کے تصور کا آئینہ ہے۔ خدا کی ذات لامتناہی قوتوں کا سرچشمہ ہے۔ خدا کی مشیت اور قوتوں کے سامنے خاک و افلاک، ذرہ و خورشید، سب سربسجود ہیں۔ قرآن کریم میں جس نصب العینی آدم کا تصور پیش کیا گیا ہے وہ بھی مسجود ملائک ہے، جس طرح خدا خود مسجود ملائک ہے۔ اس ظاہری تضاد سے توحید میں کوئی خلل وقع نہیں ہوتا۔ جب کسی بادشاہ کا وزیر یا نائب پوری طرح سے اس کی سیاست کو سمجھنے والا اور تہہ دل سے اس کے احکام کو بجا لانے والا ہو تو اگرچہ سرچشمۂ اقتدار بادشاہ ہوتا ہے لیکن رعایا کو نائب کی اطاعت اسی طرح کرنی پڑتی ہے جس طرح بادشاہ کی۔ انسان کا نصب العین یہ ہے کہ شمس و قدر، شجر و حجر اور کائنات کی وہ قوتیں جنھیں ملائکہ کہتے ہیں، سب کے سب اس کے لیے مسخر ہوں اور یہ اسی طرح ہو سکتا ہے کہ وہ مشیت ایزدی کے عرفان سے اپنی خودی کو استوار کرتا چلا جائے۔ اسی قوت تسخیر کی کوئی حد نہ ہوگی۔ نباتات وحیوانات اور اجرام فلکیہ پر اقتدار

حاصل کرنے کے بعد وہ ملائکہ، انبیا اور آخر میں خدا کے ساتھ ہم کنار ہو سکے گا۔ یہی وہ مقام ہے جس کی نسبت اقبال کہتا ہے کہ:

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے

یہ نائبِ حق ترقی کرتا ہوا، جزو وکل سے آگاہ کرتا ہوا، قائم بامراللہ ہو جائے گا۔ اس نائبِ حق یا خلیفۃ اللہ کی فطرت صرف موجودہ عالموں ہی کی تسخیر نہیں کرے گی بلکہ وہ خدا کی خلاقی سے بہرہ اندوز ہو کر ہژدہ ہزار جدید عوالم بھی وجود میں لا سکے گا۔ اس کی فطرت لامتناہی ممکنات سے لبریز ہوگی جو نمود کے لیے بیتاب ہوں گے:

فطرتش معمور و می خواہد نمود
عالمے دیگر بیارد در وجود
صد جہاں مثل جہان جزو و کل
روید از کشت خیال او چوگل

یک نقاد نے کہا ہے کہ اقبال نے نیابت الٰہی کے پردے میں انسان کو خدا بنا دیا ہے۔ اس سلسلے میں اقبال نے جوش میں آ کر ایسے اشعار لکھے ہیں جہاں انسانیت اور الوھیت کے ڈانڈے ملے ہوئے معلوم ہوتے ہیں:

از قم او خیزد اندر گور تن
مردہ جانہا چوں صنوبر در چمن
ذات او توجیہ ذات عالم است
از جلال او نجات عالم است
جلوہ ہا خیزد ز نقش پامے او
صد کلیم آوارۂ سینائے او

ایسے اشعار سے گھبرانے کی ضرورت نہیں۔ قرآن کریم میں ایسے اشارے موجود ہیں کہ عبودیت میں کامل ہو کر اور خدا کی ذات کو اپنی ذات میں سمو کر بندہ جو فعل کرتا ہے اس کے اس فعل میں اور خدا کے فعل میں کوئی فرق نہیں رہتا۔ ''مارمیت'' کی آیت کے علاوہ بھی اور کئی آیات اس نظریے کے ثبوت میں پیش کی جاسکتی ہیں۔ اس کے علاوہ قدیم اسلامی تعلیم کے مطابق انسان کا فرض یہ ہے کہ وہ اخلاق الٰہیہ ہی ہیں اور صفات کو ذات سے جدا نہیں کر سکتے۔ اس مسئلے کو اقبال کے مرشد رومی نے ایک تشبیہ سے واضح کرنے کی

کوشش کی ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ لوھا آگ میں پڑ کر آگ کا ہم شکل اور بہت حد تک اس کا ہم صفت ہو جاتا ہے۔ بہت سے کام جو آگ کر سکتی ہے وہ ایسی حالت میں لوہا بھی کر سکتا ہے۔ لوہا ایسی حالت میں اگر 'من آتشم' کہہ اٹھے تو غلط نہ ہوگا۔ اگرچہ اس ہم صفتی کے باوجود خدا اور ''تخلقوا باخلاق اللہ'' پر کاملاً عمل کرنے والے بندے میں پھر بھی خالق ومخلوق کا ذاتی امتیاز باقی رہے گا۔ یہ نائب حق کسی بنے بنائے عالم کے ساتھ توافق کی کوشش ہی میں نہیں لگا رہتا، وہ شکوۂ فلک میں آہ وزاری نہیں کرتا رہتا، بلکہ زمین وآسمان کو متزلزل کر کے ''فلک را سقف بشگافیم وطرح دیگر اندازیم'' کے لیے بھی آمادہ ہوتا ہے:

گر نہ سازد با مزاج او جہاں
می شود جنگ آزما با آسماں
برکند بنیاد موجودات را
می دھد ترکیب نو ذرات را
گردش ایام را برھم زند
چرخ نیلی فام را برہم زند

مغرب میں اقبال کے شباب سے کسی قدر پیشتر نطشے نے بڑے زور شور سے فوق البشر کا تخیل نیم شاعرانہ، نیم حکیمانہ اور کسی قدر مجذوبانہ انداز میں پیش کیا تھا جس کا لب لباب یہ ہے کہ موجودہ نوع انسان ایک بہت گئی گزری مخلوق ہے۔ عجز وانکسار کی مذہبی اور اخلاقی تعلیم نے اس کے اقدر حیات کو پلٹ کر انسان کو راضی بہ تذلل اور مائل بہ انحطاط کر دیا ہے۔ فعلیت کی بجائے انفعال کو سراہا جاتا ہے۔ تنازع للبقا میں حیوانی انواع محض افزائش قوت کے اصول پر عمل کرتی ہوئی امیبا سے انسان تک ترقی کر چکی ہیں۔ زندگی سراسر ایک پیکار ہے۔ قوت زندگی کی ایک اساسی قدر ہے۔ ضعف پروری سے زندگی کے عناصر سست پڑ جاتے ہیں۔ رحم کوئی فضیلت نہیں بلکہ حیات کش ہونے کی وجہ سے ایک مذموم صفت ہے، جو کمزوروں کی اخلاقیات نے اپنی حفاظت کے لیے ایجاد کی ہے۔ رحمن ورحیم خدا بھی بے کار ہے اور رحیم انسان بھی غلامانہ ذہنیت رکھتا ہے۔ موجودہ نوع انسان کو چاہیے کہ اپنے آپ کو منسوخ کر کے ایک نئی نوع کے خواص پیدا کرے۔ زندگی کو فوق البشر انسان کا انتظار ہے، جس کی اخلاقیات موجودہ اخلاقیات سے بالکل برعکس ہوں گی۔ وہ تمام اقدر حیات کی نئی تقدیر کرے گا اور اپنی قوتوں میں اضافہ کرنے میں وہ تیغ بے دریغ ہوگا۔ وہ زندگی سے فرار نہیں کرے گا بلکہ اس کا مقابلہ کر کے اپنے ممکنات کو معرض شہور میں لائے گا۔ وہ سخت کوش ہو گا، مشکل پسند ہوگا اور خطرات سے غذا حاصل کرے گا۔ نطشے خدا کا منکر تھا اور تمسخر سے کہتا تھا کہ لوگوں کو ابھی تک یہ خبر نہیں پہنچی کہ خدا مر چکا ہے۔ اس کے ہاں نفس یا روح کا تصور بھی اس سے زیادہ نہیں کہ وہ

مادی یا جسمانی یا حیوانی قوتوں کا مظہر ہے۔ حقیقت میں اس کو شکایت یہ تھی کہ انسان اچھا حیوان نہیں رہا۔ اچھا حیوان ہو تو شیر کی طرح ہو، جس کے دین میں قوت کے سوا اور کوئی آئین نہیں۔ عجز و انکسار کی تعلیم بکروں کی ایجاد ہے، تاکہ شیروں کے دانت خالص گیاہ خوری کرتے کرتے اپنی تیزی کھو بیٹھیں اور کمزور حیوانوں کو اس طرح شیروں کے جور و تظلم سے نجات مل جائے۔

اسرارِ خودی لکھنے کے زمانے میں اقبال نطشے کے افکار کے ایک پہلو کا مداح تھا۔ ضعف پسندی اور نفی خودی کا اقبال بھی مخالف تھا اور نطشے بھی۔ تہذیب فرنگی کا نطشے بھی ایسا ہی مخالف تھا جیسا کہ اقبال۔ انحطاط اور پستی اور ضعف خودی کے متعلق اقبال اور نطشے کی زبان بہت ملتی جلتی ہے اور اسرار خودی میں بعض افکار اور بعض مثالیں نطشے سے ماخوذ ہیں۔ لیکن دوسرے لحاظ سے اقبال اور نطشے میں بعد المشرقین ہے۔ دونوں کے افکار کے ایک پہلو کی ظاہر مناسبت ہے۔ یہ سرسری اور ظاہری مناسبت تو منصور حلاج اور فرعون میں بھی پائی جاتی ہے۔ منصور نے بھی انا الحق کہا اور فرعون نے بھی انا الحق کہا؛ لیکن دونوں کا انا بھی الگ تھا اور دونوں کا حق کا تصور بھی الگ۔ ویسے تو مولانا روم اور نطشے کے افکار میں بھی ظاہری مماثلت مل سکتی ہے۔ مولانا بھی آرزومند ہیں کہ موجودہ انسان اپنی موجودہ مادہ پسندی اور حیوانیت سے اوپر اٹھ جائے اور ایک نئی مخلوق بن جائے۔ مولانا کی ایک طویل غزل میں سے اقبال نے تین اشعار اس تصور کے منتخب کر کے ان کو مثنوی کا فاتحۃ الکتاب بنایا ہے۔ الفاظ کا ظاہر ایسا ہے کہ نطشے بھی سنتا تو پھڑک اٹھتا اور کہنے لگتا کہ میں بھی تو یہ چاہتا ہوں:

دی شیخ با چراغ ہمی گشت گرد شہر
کز دام و دد ملولم و انسانم آرزوست
زیں ہمرہان سست عناصر دلم گرفت
شیر خدا و رستم دستانم آرزوست
گفتم کہ یافت می نشود جستہ ایم ما
گست آنکہ یافت می نشود آنم آرزوست

الفاظ کہ ہم آہنگی کے باوجود رومی اور نطشے میں خاک و افلاک کا فرق ہے۔ ایک انسان کو الوھیت کا دامن چھونے کے لیے افلاک پر پہنچانا چاہتا ہے اور دوسرے کے ہاں خاک کے سوا خاک نہیں۔ اقبال کو نطشے میں یہ بات پسند تھی کہ اس سست عناصر انسان کی خودی کو مضبوط کرنا چاہیے، لیلکن نطشے کے ہاں خودی کا تصور ہی محدود اور مہمل تھا۔ نطشے قوت اس لیے چاہتا ہے کہ ایک اعلیٰ تر نوع حیوان وجود میں آسکے۔ رومی اور اقبال قوت تسخیر اس لیے چاہتے ہیں کہ انسان کی خودی مضبوط ہوتے ہوتے یہاں تک پہنچ جائے کہ اس میں

الٰہی صفات کی شان جھلکنے لگے۔ اقبال اور رومی عالمگیر عشق کی طرف انسانی خودی کو گام زن کرنے کے آرزومند ہیں۔ جلال الدین رومی بھی جلالی ہیں اور اقبال بھی جلالی، لیکن ان کے ہاں جلال جمال سے ہم آغوش ہے۔ نطشے بھی قاہری کی تعلیم دیتا ہے لیکن اس کی قاہری میں دلبری نہیں۔ مومن کا یہ حال ہے کہ:

طبع مسلم از محبت قاہر است
مسلم از عاشق نباشد کافر است
در رضائش مرضی حق گم شود
ایں سخن کے باور مردم شود

اسرارِ خودی میں اقبال نے وقت یا ماہیت زمان کے مسئلے کو بہت اہمیت دی ہے۔ یہ مسئلہ ہمیشہ ایک معرکتہ الارا موضوع بحث رہا ہے۔ عامۃ الناس اور عام دیندار لوگ اس کو کوئی دینی مسئلہ نہیں سمجھتے، لیکن حکمت پسند لوگ اس میں حیران اور سرگرداں رہتے ہیں کہ وقت کیا چیز ہے۔ وقت کو کوئی چیز بھی کہہ سکتے ہیں یا نہیں۔ دنیا میں یا تو اشیا و اشخاص ہیں اور یا افعال و حوادث۔ وقت نہ کوئی شے ہے، نہ کوئی شخص، نہ کوئی فعل اور نہ کوئی حادثہ۔ سب کچھ وقت میں واقع ہوتا ہے لیکن وقت کوئی واقعہ نہیں۔ فلسفیوں کی زبان میں یوں کہیے کہ یہ نہ تو جوہر ہے اور نہ عرض۔ ہر قسم کا وجود جن صفات سے متصف ہو کر وجود بنتا ہے ان میں سے کوئی صفت وقت میں نہیں پائی جاتی۔ کیا وقت ازلی اور ابدی ہے یا یہ بھی کسی وقت خلق ہوا۔ اگر یہ خود مخلوق ہے تو اس کے خلق ہونے سے قبل بھی تو آخر کوئی زمانہ تھا تو وہ بھی وقت تھا۔ قرآن کریم کے ظاہری الفاظ یہ کہتے ہیں کہ خدا نے چھ ایام میں زمین و آسمان کو خلق کیا۔ لیکن ہمارے ذہن میں شب و روز اور ایام کا جو تصور ہے وہ تو گردش ارض و مہر و ماہ سے تعلق رکھتا ہے۔ اجرام فلکیہ کے خلق ہونے اور ان کی گردشیں مکمل ہونے سے قبل، ایام کے کچھ معنی نہیں ہو سکتے۔ اقبال مردِ مومن بھی تھا اور مردِ حکیم بھی، یہ ناممکن تھا کہ ایسا اہم مسئلہ اس کے دماغ میں گردش نہ کرتا رہے اور وہ اس کا حل تلاش کرنے کے لیے مضطرب نہ ہو۔ اپنے انگریزی خطبات میں بھی اقبال نے مسئلۂ زمان کو اتنی اہمیت دی ہے کہ اس کو مسلمانوں اور انسانوں کے لیے موت و حیات کا سوال قرار دیا ہے۔ یہ مسئلہ اتنا لطیف اور پیچیدہ ہے کہ اس مختصر سے مقدے میں اس کے چند اہم پہلوؤں کو واضح کرنا بھی ناممکن ہے۔ کانٹ جیسے حکیم کبیر نے کہا کہ زمان و مکان دونوں فہم انسانی کے سانچے ڈھانچے ہیں۔ یہ دورنگی عینک لگا کر انسان کا فہم آفاق کے مظہر کو علائق و روابط میں منسلک کرتا ہے۔ زمان و مکان دونوں کا وجود نفسی اور اعتبار ہے ماہیت ہستی میں نہ زمان ہے نہ مکان۔ بالفاظ اقبال:

نہ ہے زمان نہ مکاں، لا الہ الا اللہ

اقبال کا خیال بھی کچھ اسی قسم کا تھا۔ چنانچہ پیام مشرق کے ایک قطعے میں فرماتے ہیں کہ:

جہان ما کہ پایانے نہ دارد
چو ماہی در تیح ایام غرق است

یہ ہماری ناپیدا کنار دنیا، لامتناہی عالم، مچھلی کی طرح وقت کے سمندر میں تیر رہی ہے۔ لیکن یہ وقت کا سمندر ہمارے نفس سے خارج کوئی مستقل حقیقت نہیں بلکہ اس کی یہ کیفیت ہے کہ 'یم ایام در یک جام غرق است'۔ وقت کا یہ دریاے بے پایاں نفس کے کوزے میں سمایا ہوا ہے۔

سوال یہ ہے کہ اقبال وقت کے مسئلے کو ایسا اہم کیوں سمجھتا تھا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ وہ زمان کو ماہیت وجود ار عین خودی سمجھتا ہے لیکن یہ زمان شب و روز کا زمان نہیں بلکہ تخلیقی ارتقا کا نام ہے۔ یہ نظریۂ زمان وہی ہے جسے برگساں نے برے دلنشیں انداز میں اپنے نظریۂ حیات کا اہم جزو بنایا۔ اقبال خود اس نتیجے پر پہنچے تھے۔ علامہ نے اپنے بعض علم دوست احباب سے بیان کیا کہ برگساں کا مطالعہ کرنے سے قبل میں حقیقت زماں کے متعلق آزادانہ طور پر یہ تصور قائم کر چکا تھا ار انگلستان میں اپنی طالب علمی کے زمانے میں میں نے اس پر ایک مختصر سا مضمون بھی لکھا جس کو میرے پروفیسر نے کچھ قابل اعتنا نہ سمجھا، کیوں کہ بات بہت انوکھی تھی۔ برگساں کے زورفکر اور قوت استدلال نے اس میں بہت وسعت اور ہرائی پیدا کر دی۔ لیکن اقبال کے کلام کو پڑھ کر معلوم ہوتا ہے کہ اقبال اس مسئلے میں برگساں سے کچھ کم نہیں۔ اقبال برگساں کا بڑا مداح تھا اور اس کے فلسفے سے اقبال نے فیض بھی حاصل کیا۔

اس سے اقبال کے کلام پر کوئی دھا نہیں لگتا۔ ایسا بارہا ہوا ہے کہ بڑے بڑے سائنٹیفک نظریات، فنی ایجادات اور حکیمانہ افکار، ایک ہی زمانے میں، ایک سے زیادہ اشخاص کی طبیعتوں میں ابھر ے۔ اس کے بعد مورخ اس بات پر جھگڑتے رہتے ہیں کہ اولیت کا سہرا کس کے سر ہے، کون موجد ہے اور کون نقال۔ لیکن اقبال اور برگساں یا اقبال اور نطشے کے متعلق یہ بحث بے کار ہے۔

شعر میں گہرا اور پیچیدہ فلسفیانہ استدلال تو نہیں ہوسکتا۔ اگر ایسا ہو تو شاعری محض سنصوم منطق بن کر رہ جائے اور اپنے فطری تاثر کو کھو بیٹھے۔ اس لیے ''الوقت سیف'' کا عنوان قائم کر کے اقبال نے اپنے تصور کے بعض اساسی خطوط کھینچ دیے ہیں۔ ان کی تشریح وتعبیر سمجھنے والوں اور شارحوں کے لیے چھوڑ دی ہے۔ یہ عنوان اقبال نے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ایک قول سے حاصل کیا ہے۔ اس کے تحت میں اقبال نے جو اشعار لکھے ہیں ان ک الب لباب یہ ہے کہ زمان یا دھر کوئی مجرد یا ساکن حقیقت نہیں بلکہ ایک تخلیقی حرکت ہے۔ ایک حدیث قدسی ہے: ''لاتسبو الدھر فانی اناالدھر''۔ اللہ تعالی فرماتا ہے کہ زمانے کو گالیاں نہ دو کیوں کہ میں زمانہ ہوں۔ علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ گول میز کانفرنس کے سفر کے دوران میں میں برگساں سے ملا کہ اپنے اس ہم فکر اور ہم طبع مفکر سے تبادلۂ خیالات کروں۔ دوران ملاقات میں حقیقت زمان پر گفتگو

ہوئی جو اقبال اور برگساں کا واحد مضمون تھا۔ اقبال کہتے ہیں کہ میں نے برگساں کو بتایا کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دہر کے متعلق یہ فرمایا ہے۔ فرماتے تھے کہ برگساں سن کر اچھل پڑا اور اس کی روح بے انتہا مسرت سے لبریز ہوگئی کہ ایک نبی عظیم کے قلب پر وہی حقیقت وارد ہوئی جسے وہ استدلال اور ذاتی وجدان کی بنا پر دنیا کے سامنے عمر بھر پیش کرتا رہا۔ غرضیکہ اس نظریے کے مطابق دھر اخلاق ایک شمشیر ہے جو خود اپنا راستہ کاٹتی ہوئی اور مزاحمتوں کو راستے سے ہٹاتی ہوئی چلی جاتی ہے۔ دہر کی ارتقائی اور خلاقی قوت کبھی کلیم کے اندر کارفرما ہوتی ہے اور کبھی حیدر کرار کے پنجۂ خیبر گیر میں۔ اس زمان حقیقی میں دوش وفردا نہیں ہیں، نہ انقلاب روز وشب ہے۔ لوگوں نے زمان کو مکان پر قیاس کر لیا ہے اور یوں سمجھ لیا ہے کہ ایک لا متناہی لکیر ہے جو ازل سے ابد تک کھنچی ہوئی ہے۔ نافہم انسان وقت کو لیل ونہار کے پیمانوں سے ناپتا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ جس طرح خدا کا وقت ہمارا وقت نہیں، اسی طرح خودی میں ڈوب کر زندگی سے آگاہ ہونے اور زندگی کی قوتوں کو وسعت دینے والے انسان کا وقت بھی ماضی، حال اور مستقبل میں تقسیم شدہ کوئی مکان انداز کی چیز نہیں۔ خودی کی ماہیت حیات جاوداں ہے:

تو کہ از اصل زماں آگہ نہ ای
از حیات جاوداں آگہ ناہ ای

زندگی وقت میں نہیں گزرتی بلکہ وقت زندگی کی تخلیقی قوت ہے۔ گردش خورشید سے پیدا ہونے والا وقت مکانی اور مادی وقت ہے؛ حقیقی وقت کا اس سے کچھ تعلق نہیں لیل ونہار کا شکار غلام ہوتا ہے۔ زندگی جب مردہ ہو جاتی ہے تو وہ لیل ونہار کا کفن پہن لیتی ہے اور انسان افسوس کرتا ہے کہ عمر گراں مایہ کے اتنے ایام گزر گئے اور اب گردش ایام مجھے موت کے قریب لے جا رہی ہے۔

اقبال مسئلۂ زمان کو اس لیے اہمیت دیتا ہے کہ اس کے ہاں عبد اور حر کی تمیز کا معیار بھی یہی ہے کہ کوئی روح ایام کی زنجیر سے پا بجولاں ہے یا مکانی وقت سے آزاد ہو کر اور حقیقی زمان میں غوطہ لگا کر، تسخیر مسلسل اور خلاقی کا شغل رکھتی ہے۔ اقبال کا خیال ہے کہ ازل سے اب تک بنی بنائی تقدیر کا تصور بھی زمان کے غلط تصور کی پیداوار ہے:

عبد را ایام زنجیر است وبس
برلب او حرف تقدیر است و بس
ہمت حر با قضا گردد مشیر
حادثات از دست او صورت پذیر

جس انسان کے ہاتھ میں زمانے کی تلوار ہو وہی زندگی کے ممکنات کو نمایاں کر سکتا ہے۔ زمانے کی

ایک ظاہری صورت ہے اور ایک اس کا باطن ہے۔ زمانے کی ظاہری صورت سے موافقت پیدا کرنے والا پست ہمت زمانہ ساز ہوتا ہے۔ مرد حر زمانہ ساز نہیں ہوتا بلکہ زمانے کے ساتھ ستیز کے لیے آمادہ ہوتا ہے اور اس پیکار میں اس کو کامیابی اسی حالت میں حاصل ہوتی ہے کہ حقیقت زمان کی شمشیر اس کے ہاتھ میں ہو:

یاد ایام میکہ سیف روزگار
با توانا دستی ما بود یار

اسرارِ خودی کی تصنیف-محرک اور مقصد

ڈاکٹر طاہر حمید تنولی

علامہ کی زندگی میں ۱۹۱۱ء سے ۱۹۱۳ء تک کا زمانہ ذہنی کشمکش، اضطراب اور غیر معمولی غور و فکر کا زمانہ ہے۔ کیونکہ یہ وہ وقت تھا جب مسلمانان برصغیر ہر لحاظ سے زوال، زیر دستی اور کمزوری کا شکار تھے۔ زوال بایں معنی کہ دینی طبقات ہوں یا دنیاوی اور سیاسی دونوں سطحوں پر مسلمانوں میں عزت اور تمکنت کے کوئی آثار موجود نہیں تھے۔ انگریزوں کی خوشنودی کا حصول اور حالات کے ساتھ سازگاری اُس دور کے امراء اور مقتدر لوگوں کی آخری منزل تھی، جس کی ایک نظیر ۱۹۰۶ء میں مسلم لیگ کے قیام کے وقت اُس کے اعلان کردہ مقاصد تھے۔ یہی صورت حال دینی حلقوں کی تھی۔ جب کہ قومی سطح پر مسلمانوں کی بے وقعتی کا اندازہ ۱۹۱۱ء میں انگریزوں کی طرف سے تقسیم بنگال کی منسوخی سے ہوتا ہے۔ اگر ۱۹۰۸ء سے ۱۹۱۳ء تک علامہ کے لکھے گئے اشعار کا جائزہ لیا جائے تو اُن میں بھی قوم کی پستی اور بدحالی پر مرثیہ خوانی کا لہجہ غالب نظر آتا ہے۔ لیکن اپنے معاصر اہل علم میں علامہ کا امتیاز یہ تھا کہ وہ ان ناگفتہ بہ حالات کی مرثیہ خوانی پر ہی نہیں رکے بلکہ یہ غور و فکر بھی کرتے رہے کہ مسلمانوں کے لیے کیا ایسا لائحہ عمل ہو جس سے وہ اِن حالات سے چھٹکارا پا سکیں۔

یہ مسلمانان ہند کی خوش نصیبی تھی کہ باوجود مشرق اور مغرب کے فلسفے کے شناور ہونے کے علامہ کبھی بھی قرآن حکیم سے لاتعلق نہیں رہے۔ قرآن حکیم کی روشنی اور وہ دینی تربیت جو علامہ نے اپنے والدین اور اساتذہ سے پائی تھی، اُن کے غور و فکر کا حصہ رہی یا یہ کہنا چاہیے کہ یہ دو عناصر علامہ کے غور و فکر کے عمل میں ہمیشہ کارفرما رہے۔ اس دور میں بے عملی وہ بنیادی مسئلہ تھا جس نے مسلمانوں کے وجود کو ہر لحاظ سے بے وقعت بنا دیا تھا۔ جب علامہ نے اِس کے اسباب کا کھوج لگایا تو وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ دین کی سطحی تعبیر اور تصوف کے بنیادی تصورات کی من مانی توجیہہ نے مسلمانان ہند کو اپنی ہستی سے غافل کر دیا ہے۔ اُس کا نتیجہ یہ ہے کہ وہ اس ماحول میں رہتے ہوئے تصوف کے نام پر ایسی روحانی اور عملی روش اختیار کر چکے ہیں جس کا قرآن کریم کی تعلیمات کے ساتھ کوئی تعلق نہیں۔ علامہ نے خود ایک موقعہ پر فرمایا:

ہندو حکماً خصوصاً شری شنکر اچاریہ نے مسئلہ وحدت الوجود کے اثبات میں دماغ کو اپنا مخاطب بنایا، مگر ایرانی شعراء نے اِس مسئلہ کی تفسیر میں زیادہ خطرناک طریقہ اختیار کیا، یعنی اُنہوں نے دل کو اپنی توجہ کا مرکز بنایا، ایرانیوں کی دل کش نکتہ آفرینیوں کا نتیجہ انجام کار یہ نکلا کہ اِس مسئلہ نے عوام تک پہنچ کر تمام اسلامی قوم کو ذوقِ عمل سے محروم کر دیا۔[۱]

اِن حالات میں جب علامہ کے سامنے مسلمانوں کی سیاسی بے وقعتی، زوال ومغلوبیت اور بے عملی کے اسباب میں سرفہرست دینی اور روحانی روایت کی غلط تعبیر وتشریح جیسے عوامل تھے، اِن کے حل کے لیے علامہ کی نظر انہی سرچشموں پر تھی وہ جو ملت کے وجود کی اساس تھے۔ یہاں علامہ نے کسی مشرقی یا مغربی فلسفے سے رہنمائی لینے کے بجائے وہی نسخہ کیمیا ایک نئے انداز سے قوم کی بیداری کے لیے تجویز کیا جو نسخہ کیمیا اِس ملت کے لیے قابل قبول بھی ہو سکتا تھا اور اگر وہ اِس پہ عمل کرے تو کارگر بھی۔

علامہ نے ۱۸ اکتوبر ۱۹۱۵ء کو اسرارِ خودی کی اشاعت سے کم وبیش چھ ماہ بعد اکبر الہ آبادی کے نام ایک خط میں لکھا کہ مذہب بغیر ایک قوت کے محض فلسفہ ہے۔ یہ نہایت صحیح مسئلہ ہے اور حقیقت میں مثنوی لکھنے کا یہی خیال محرک ہوا، میں گزشتہ دس سال سے اِسی پیچ وتاب میں ہوں۔[۲]

یعنی علامہ یہ چاہتے تھے کہ مسلمانانِ ہند دین پر کاربند ہوں، لیکن اُس انداز سے نہیں جس انداز سے مذہب اُن کے سامنے پیش کیا جا رہا تھا۔ اپنے شعر اور نثر میں علامہ نے بار بار اِس نکتے کی وضاحت کی۔ بالِ جبریل میں نے اُنہوں نے لکھا:

رشی کے فاقوں سے ٹوٹا نہ برہمن کا طلسم
عصا نہ ہو تو کلیمی ہے کارِ بے بنیاد[۳]

یا پس چہ باید کرد میں لکھا:

رائے بے قوت ہمہ مکر و فسوں
قوت بے رائے جہل است و جنوں[۴]

اپنے دس سالہ غور وفکر سے علامہ اِس نتیجے پر پہنچے کہ مسلمانوں کو مذہب اور تصوف کے اُس پہلو کی طرف متوجہ کیا جائے جو اُن میں قوت، بیداری اور غلبے کا احساس پیدا کرے۔ اِسی جذبے کے تحت علامہ نے اسرارِ خودی لکھی۔ ۲۰ جنوری ۱۹۱۸ء کو مہاراج سرکشن پرشاد کے نام ایک خط میں اُنہوں نے اپنے اِسی عزم کو بیان کرتے ہوئے لکھا:

میں نے دو سال کا عرصہ ہوا، تصوف کے بعض مسائل سے کسی قدر اختلاف کیا تھا اور وہ اختلاف ایک عرصے سے صوفیاء اسلام میں چلا آتا ہے، کوئی نئی بات نہ تھی، مگر افسوس کے بعض ناواقف لوگوں نے میرے مضامین

کو تصوف کی دشمنی پر محمول کیا، میں نے اپنی پوزیشن اِس لیے واضح کی کہ خواجہ صاحب نے مثنوی پر اعتراض کیے تھے، چونکہ میرا عقیدہ تھا اور ہے کہ اِس مثنوی کا پڑھنا، اِس ملک کے لوگوں کے لیے مفید ہے اور اِس بات کا اندیشہ تھا کہ خواجہ صاحب کے مضامین کا اثر اچھا نہ ہوگا، اِس واسطے مجھے اپنی پوزیشن صاف کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی۔[۵]

علامہ نے مغرب کے فلسفے کو نہ صرف براہِ راست مغرب کے سرچشموں سے حاصل کیا بلکہ مغربی معاشرے کو بھی اپنی آنکھوں سے دیکھا۔ وہ اِس کا مشاہدہ کر چکے تھے کہ مغرب کی اُفتادِ طبع فکری سے زیادہ عملی ہے، لہٰذا مغرب میں رائج ہونے والے ایسے تمام فلسفے جو وحدت الوجودی فکر کے حامل تھے اور جنہیں ریاضیاتی استدلال سے مضبوط کیا گیا تھا، وہ اپنے پورے سحر اور فکری تانے بانے کے موثر ہونے کے باوجود مغرب کو اپنی گرفت میں نہ لا سکے۔ بلکہ انجام کار اُن کا اثر زائل ہو گیا اور مغرب میں عمل کا رجحان غالب آیا جس سے نہ صرف علمی، فنی اور سائنسی میدان میں مغربی معاشرہ ترقی یافتہ معاشرہ بن گیا بلکہ دنیا بھر میں بھی اُن کا اقتدار قائم ہوا۔ رجحان کی اِس تبدیلی یا متداول فکر کو اپنی عملی اُفتادِ طبع کے مطابق ڈھالنے کے روش کو بیان کرنے کے لیے علامہ نے فاؤسٹ کے مکالمے کا ذکر کیا ہے، جہاں بائبل کی آیت میں کلام کے لفظ کو عمل سے بدل دیا گیا ہے، جب کہ برصغیر کے معاشرے میں یہ معاملہ بالکل اِس کے برعکس تھا۔ فلسفہ وحدت الوجود کے اثرات کے حوالے سے علامہ نے ہندوؤں اور مسلمانوں میں تاریخی مماثلت کا ذکر کیا اور شری شنکر اچاریہ کی گیتا کی وضاحت کو ویسا ہی عمل قرار دیا، جیسا کہ ابن عربی کی قرآن حکیم کی تفسیر اور اِس طرح ہندو معاشرہ جس بحران کا شکار ہوا تھا کہ اِس معاشرے نے تمام آلام سے نجات ترکِ عمل میں ڈھونڈی، یہی روش فلسفہ وحدت الوجود کے زیر اثر مسلمان معاشرے نے بھی اختیار کر لی۔ اگر ہم علامہ کی انا کی تعریف جس کا ذکر اُنہوں نے اسرارِ خودی کے دیباچے میں کیا ہے، کو دیکھیں تو اُس تعریف میں یہ سارا فکری پس منظر جھلکتا ہوا نظر آتا ہے۔ اِس تعریف کے مطابق علامہ نے انا یا خودی کی تعریف کرتے ہوئے لکھا کہ یہ وحدت وجدانی یا شعور کا وہ روشن نقطہ ہے، جس سے تمام انسانی تخیلات اور جذبات مستنیر ہوتے ہیں۔ یہ پراسرار شے جو فطرت انسانی کی منتشر اور غیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بند ہے، یہ خودی یا انا یا میں جو اپنے عمل کی رو سے ظاہر ہے لیکن اپنی حقیقت کی رو سے مضمر ہے، تمام مشاہدات کی خالق ہے۔[۶]

ہم دیکھتے ہیں کہ یہی تعریف علامہ کے شعری آثار میں بھی ملتی ہے۔ جیسا کہ اسرارِ خودی میں علامہ نے لکھا:

نقطہ نورے کہ نام او خودی است
زیر خاک ما شرارِ زندگی است[۷]

اِس تعریف کو اصطلاح بنانے کے لیے اِسی دیباچے میں علامہ نے جو حوالہ دیا، وہ محسن تاثیر کا ایک شعر ہے۔ محسن تاثیر کی علمی، فنی حیثیت اور پس منظر اور اُس کے ساتھ علامہ کی وابستگی بھی اِس سبب اور احساس کی وضاحت کرتی ہے۔[۸]

علامہ اپنے تصورِ خودی کی وضاحت کرتے ہوئے پروفیسر بریڈلے کے اِس نقطہ نظر سے اختلاف کرتے ہیں کہ انسانی شخصیت یا افراد کی خودی ایسے محدود مراکز ہیں جن کی حیثیت محض شعور یا مظہر کی ہے اور وہ ایک مخصوص مرحلے کے بعد اپنی انفرادیت کو اُس وحدت پر پہنچ کر جو مطلق ہے مدغم کر دیتے ہیں اور ختم کر دیتے ہیں۔ اِس طرح بریڈلے کے خیالات کے مطابق انفرادی خودی فریبِ نظر اور اضافی قرار پاتی ہے۔ علامہ نے اِس نقطہ نظر کو رد کرتے ہوئے کہا کہ خودی کائنات کی بنیادی اور اساسی حقیقت ہے، یعنی خودی حق ہے اور حیات سربسر انفرادی ہے۔ خدا بھی ایک فرد ہے لیکن وہ تمام افرادِ کائنات میں یکتا اور بے مثل ہے۔[۹]

اِس طرح کمال قطرے کا سمندر میں فنا ہونا نہیں ہے یا اپنی انا کو حیاتِ مطلقہ یا انا مطلق میں فنا کرنا نہیں، بلکہ اثباتِ خودی، جس کی تعلیم حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے اپنے فرمان مبارک **تخلقوا باخلاق اللہ**، میں دی، یعنی خدا یکتا اور بے مثل ہے اور جو بھی اُس کی قربتوں میں جتنا آگے بڑھتا چلا جائے گا، وہ یکتا اور بے مثل ہوتا جائے گا۔ یعنی فرد اگر کامل ہے تو وہ کائنات میں مدغم نہیں ہوسکتا بلکہ ساری کائنات اُس میں گم ہوگی اور اِس طرح وہ کائنات پر متصرف ہوگا۔ یہاں علامہ نے خیر اور شر کی ایک نئے انداز سے تعریف کی کہ خیر وہ عمل ہے، جو ہماری خودی کو مستحکم کرے گا اور ہر وہ عمل جو اِسے ضعیف کرے وہ شر ہے، چاہے اُس عمل کا تعلق آرٹ سے ہو، مذہب سے ہو، اخلاقیات سے ہو یا فکر و فلسفہ کے کسی بھی پہلو اور میدان سے ہو۔ اپنے تصورات کی وضاحت کے لیے علامہ نے جو اصطلاحات اختیار کیں یا جن پہلے سے موجود اصطلاحات کو نئی تعبیر دی اُن میں ایک اصطلاح عشق کی بھی ہے۔ اُن کے نزدیک خودی کی تربیت اور استحکام کا واحد ذریعہ عشق ہے اور اِس کے مفہوم کا دامن بہت وسیع ہے۔ اس کا مطلب ہے، خواہش جذب اور تسخیر۔ اُس کی اعلیٰ ترین شکل یہ ہے کہ خودی اپنے مقاصد اور اقدار کی تخلیق کرتی ہے اور پھر اُن کے حصول کے لیے سراپا عمل بن جاتی ہے۔[۱۰]

عشق کو تعمیر و تکمیل خودی کا ذریعہ تجویز کرنے کے بعد علامہ اسرارِ خودی میں جو لائحہ عمل بیان کرتے ہیں وہ وہی لائحہ عمل ہوسکتا ہے جو اُس مردِ کامل کے ظہور کو ممکن بنائے جو خودی کا شعور بھی رکھتا ہو، عمل پر بھی قادر ہو اور اُن تمام منفی رجحانات کو مسترد کرتا ہو جن رجحانات کے ردِعمل میں علامہ نے اسرارِ خودی تصنیف کی۔ تاہم یہ امر علامہ کے فکری تسلسل کا مظہر ہے کہ اُنہوں نے وہ لائحہ عمل کسی مشرقی یا

مغربی فلسفے سے نہیں بلکہ براہ راست قرآن حکیم سے اخذ کیا اور اُس کے تین مراحل بیان کئے۔ اطاعت، ضبطِ نفس اور نیابت الٰہی، یہ مراحل قرآن حکیم کی تعلیمات اور تصوف کی صدیوں کی زریں روایت سے ماخوذ ہیں۔ ان مراحل کے مطابق نیابت الٰہی ہی وہ منزل یا منصب ہے جس پر پہنچ کر اُس نائب حق کا ظہور ممکن ہوتا ہے جو اُن اوصاف سے متصف ہے، جن اوصاف کا حصول تعمیر خودی کا مقصود ہے۔[۱۱]

یہی وجہ ہے کہ علامہ نے یہ لائحہ عمل بیان کرتے ہوئے، اِس تصور کو بھی سراسر مسترد کر دیا کہ اُنہوں نے اپنی فکر نطشے یا کسی دوسرے مغربی فلسفی سے اخذ کی ہے۔[۱۲]

اسرار خودی کا انگریزی ترجمہ شائع ہونے کے بعد مغرب میں اُس پر جو ریویو لکھے گئے اور جس انداز سے اسرار خودی کے مضامین کا ترجمہ کیا گیا، اُس سے بہت سی غلط فہمیاں پیدا ہوئیں۔ اِن غلط فہمیوں کے ازالے کے لیے علامہ نے ڈاکٹر نکلسن کے نام ایک خط لکھا اور اُس خط میں اسرار خودی کے مفاہیم اور مضامین کے مغربی ماخذ کے تصور کو رد کیا اور اُس کے ساتھ ساتھ اِس بات کی وضاحت بھی کی کہ اسرار خودی کا پیغام اور مضامین مغربی سرچشموں سے نہیں، بلکہ اسلام کے سرچشموں سے ماخوذ ہے۔ اِس بات کا رد کرتے ہوئے کہ اقبال کا تصور انسان کامل کسی بھی طور سے نطشے کے نظریہ فوق البشر سے ماخوذ ہے، علامہ نے اِس خط میں لکھا کہ اُنہوں نے اسرار خودی کی اشاعت سے بیس سال پہلے انسان کامل کے تصور پر ایک مضمون لکھا تھا، جو انڈین اینٹی کیوری میں شائع ہوا تھا[۱۳]، یعنی اقبال کے تصور خودی یا انسان کامل کے نظریہ کی اساس یا بنیادی خشت اول اُس مضمون کو قرار دیا جا سکتا ہے، جس کی توضیحی صورت بعد میں اقبال کے شعری اور نثری افکار کی صورت میں سامنے آتی رہی، جس کی تائید نکلسن کے نام اِسی خط میں علامہ کے اِس جملے سے ہوتی ہے کہ اُنہوں نے اِسی مضمون کو بعد ازاں ۱۹۰۸ء میں فلسفہ عجم پر لکھے جانے والے اپنے ڈاکٹریٹ کے مقالے میں ضم کر دیا۔[۱۴]

یہاں ایک اور نکتہ بڑا اہم ہے کہ اقبال نے نطشے کا رد کرتے ہوئے جب اپنی بات کو اہل مغرب کے لیے قابل فہم بنانا چاہا تو اُن مغربی فلسفیوں کی تعریف کی جو اقبال کی فکری تائید کرتے تھے اور اہل مغرب کو یہ تجویز دی کہ وہ اُن کے فلسفہ خودی کو سمجھنے کے لیے جرمن فلاسفر نطشے کے بجائے انگریز فلاسفر ڈاکٹر الیگنڈر[۱۵] اور پروفیسر میکنزی کی تحریروں کو پیش نظر رکھیں۔ علامہ نے یہاں بطور خاص ڈاکٹر الیگنڈر کے گلاسگو لیکچرز کا ذکر کیا جو Space, Time and deity کے عنوان سے شائع ہوئے۔ گو علامہ نے ڈاکٹر الیگنڈر کے خیالات سے کلیتہً اتفاق نہیں کیا کہ اُس کے اِس تصور کہ حقیقت منتظر، خدائے ممکن الوجود کی صورت میں عن قریب ظاہر ہوگی کا رد کرتے ہوئے، علامہ نے کہا کہ ایسا ہرگز نہیں بلکہ وہ حقیقت منتظر ایک اعلیٰ اور برترین قسم کے انسان کی صورت میں رونما ہوگی اور مزید براں الیگنڈر کے اِس خیال کہ

الوہیت کی ماہیت کا علم حاصل کرنا صرف اِسی صورت میں ممکن ہے کہ ہم خود خدا بن جائیں کہ مقابل علامہ نے فرمایا کہ الیگنڈر کے افکار میرے عقائد کے نسبت زیادہ جسارت آمیز ہیں۔ میرا عقیدہ تو یہ ہے کہ کائنات میں شانِ الٰہی جلوہ گر ہے۔یعنی اِن اختلافات کے باوجود علامہ نے اُس مماثلت کا ذکر کیا، جو اُن کے تصورِ خودی اور الیگنڈر کے خیالات میں موجود ہے اور اہلِ مغرب کو یہ مشورہ دیا کہ وہ اُن کے فلسفہ خودی کو سمجھنے کے لیے نطشے کے نظریہ فوق البشر کے بجائے اِن خیالات کو پیشِ نظر رکھیں۔

اور پھر مسٹر ڈکنسن کے اِس اعتراض کہ علامہ قوت کی بات کرتے ہیں، سخت کوشی کا فلسفہ پیش کرتے ہیں، حالانکہ جنگ وجدل ہر صورت میں انسانیت کے لیے تباہی لے کر آئی ہے، علامہ پروفیسر میکنزی[۱۶] (Prof. Mackenzie) کی تصنیف مقدمہ فلسفہ معاشرت *(Introduction to Social Philosophy)* کا حوالہ دیتے ہوئے بیان کرتے ہیں کہ تاریخ انسانی اِس امر کی گواہ ہے کہ معاہدے، میثاق، صلح نامے، کانفرنسیں اور ہر طرح کے تہذیبی طور طریقے انسانیت کو جنگ وجدل سے نجات دلانے میں ناکام رہے ہیں۔

لہٰذا انسانیت کو اگر امن سے آشنا کرنا ہے تو اُس کی ایک ہی صورت ہے کہ ہمیں ایک ایسی شخصیت کی ضرورت ہے جو ہمارے سیاسی، معاشی اور معاشرتی مسائل کا صحیح حل پیش کر سکے اور ہمارے تمام جھگڑوں کا عادلانہ فیصلہ کر سکے اور بین الاقوامی اخلاق کو ایک مستحکم تر بنیاد پر قائم کر سکے۔یعنی اجتماعی سطح پر فلسفہ خودی کی اصطلاح کی جو صورت علامہ پیش کر رہے ہیں اُس کی تائید اُنہوں نے مغربی مفکر پروفیسر میکنزی کی تحریروں سے نکلسن کے نام اِس خط میں فراہم کی ہے۔[۱۷]

نطشے کے خیالات سے اختلافات کے پہلوؤں کو بیان کرتے ہوئے جس چیز پر علامہ نے بہت زور دیا وہ یہ ہے کہ نطشے بقائے شخصی کا منکر ہے، چنانچہ وہ بقائے شخصی کے قائلین کو موردِ تنقید ٹھہراتے ہوئے کہتا ہے کہ تم دوشِ زمانہ پر ایک دائمی بار کی صورت میں باقی رہنا چاہتے ہو۔علامہ فرماتے ہیں نطشے کا یہ بیان غلط فہمی پر مبنی ہے۔ بلکہ میں تو بقائے شخصی کو انسان کی ایسی بلند ترین آرزو سمجھتا ہوں جس کے لیے اُسے انتہائی درجے کی جدوجہد کرنی چاہیے اور اِس لیے میں ہر قسم کی حرکت اور جدوجہد بلکہ عمل کی تمام صورتوں کو جن میں کشمکش، تصادم اور آویزش باہمی شامل ہے، استحکامِ خودی کے لیے لازمی اور ناگزیر سمجھتا ہوں۔[۱۸]

اہلِ مغرب نے جہاں اقبال کے فلسفہ خودی کو نطشے کے نظریہ فوق البشر سے جوڑنے کی کوشش کی وہیں علامہ کو اسلام سے وابستہ ہونے کے ناطے مقامی اور محدود ہونے کا طعنہ بھی دیا۔اِس کا رد کرتے ہوئے علامہ نے فرمایا: کہ میں اسرارِ خودی یا اپنی دیگر تصانیف سے قطعاً اسلام کی وکالت نہیں کر رہا، بلکہ میرے پیش نظر Universal Social Reconstruction ہے، مگر Universal Social

Reconstruction کے لیے جن اعلیٰ ترین اقدار کی ضرورت ہے اور جن اقدار کی بنیاد پر دنیا کو ذات پات، دولت و مرتبہ اور رنگ و نسل کے امتیازات سے نجات دلائی جا سکتی ہے، وہ اقدار اور تعلیمات صرف اسلام سے ہی میسر ہیں، سو اندریں حالات اتنے اعلیٰ تر مقصد کے حصول کے لیے اسلام اور اُس کی پیش کردہ اقدار کو نظر انداز کرنا قطعاً بھی کوئی دانش مندی کی بات نہ ہوگی، یہی سبب ہے کہ علامہ فرماتے ہیں کہ میں اپنے افکار اور اپنے فلسفہ خودی کی اساس قرآن حکیم اور اُس کی تعلیمات پہ رکھ رہا ہوں۔

اِس مغالطے کو دور کرنے کے لیے کہ علامہ کا فلسفہ خودی کسی طور بھی مغربی افکار سے ماخوذ نہیں ہے، علامہ بار دیگر نکلسن کے نام خط میں اِس چیز کی وضاحت کرتے ہیں، کہ اگر اُنھوں نے یہاں ڈاکٹر الیگنڈر یا پروفیسر میکنزی یا دیگر مغربی مفکرین کا کوئی حوالہ دیا، تو وہ صرف اِس غرض سے کہ انگلستان کے اہل علم اُن کے افکار کو سمجھ سکیں، وگرنہ حقیقی استدلال جس پر اُنھوں نے اپنے افکار کی اساس رکھی ہے وہ قرآن حکیم، صوفیاء کرام اور مسلمان اہل حکمت ہیں اور اسرار خودی کی پہلے ایڈیشن کے ساتھ اردو میں لکھے گئے دیباچے میں بھی علامہ نے اِسی استدلال کو استعمال کیا تھا۔ یہاں اِس خط کے آخری پیراگراف کا ذکر بہت ضروری ہے، جو علامہ کے اِس موقف کی بلفظ خود توضیح اور تشریح کرتا ہے:

> میں دعویٰ کے ساتھ کہتا ہوں کہ اسرار خودی کا فلسفہ تمام تر مسلمان صوفیاء اور حکماء کے مشاہدات و افکار سے ماخوذ ہے۔ اور تو اور، وقت یا زمانہ کے متعلق برگساں نے جو تشریحات پیش کی ہیں وہ ہمارے صوفیاء کے لیے کوئی نئی چیز نہیں ہے۔ یہ باتیں تصوف کی مستند کتابوں میں مختلف انداز سے بیان ہو چکی ہیں۔ قرآن مجید اگرچہ فلسفہ یا الٰہیات کی کتاب نہیں ہے تاہم حیاتِ انسانی کے مقصد اور ارتقاء سے متعلق اس میں بھی واضح اور متعین ہدایات موجود ہیں۔ جن کو پوری قطعیت کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ اور ان کا مبنی بالآخر بعض اصول حکمت ہی ہیں۔ اگر موجود زمانہ میں کوئی تعلیم یافتہ شخص خصوصاً فلسفہ کا متعلم مسلمان ان مسائل کو جن کا مبداء اور سرچشمہ قرآن حکیم ہے مذہبی تجربات اور افکار کی روشنی میں بیان کرے، تو اس پر ''پرانی بوتلوں میں نئی شراب بھر کر پیش کرنے'' کا الزام عائد کرنا، جیسا کہ مسٹر ڈکنسن نے کیا ہے کسی طرح صحیح نہیں ہوسکتا۔ میں نے جدید افکار کو قدیم لباس میں پیش نہیں کیا ہے، بلکہ پرانے حقایق کو جدید افکار کی روشنی میں بیان کیا ہے۔ کس قدر افسوس کا مقام ہے کہ اہل مغرب اسلام اور اسلامی فلسفہ سے نا آشنائے محض ہیں۔ کاش مجھے اس مبحث پر ایک ضخیم کتاب لکھنے کی فرصت ہوتی تو میں مغرب کے حکماء کو اس حقیقت سے آگاہ کر سکتا کہ ہمارے اور ان کے فلسفیانہ افکار ایک دوسرے سے کس قدر مشابہ ہیں۔ [۱۹]

اس پس منظر کے ساتھ علامہ نے مسلمانانِ برصغیر کے لیے راہ نجات اثبات ذات، تعمیر خودی اور انفرادی و اجتماعی کردار کی بحالی میں دیکھی۔ جس کے لیے انھوں نے طویل غور و فکر کے بعد اپنا فلسفہ خودی پیش کیا۔ جب علامہ ملت اسلامیہ کے لیے تعمیر خودی کا لائحہ عمل ترتیب دے رہے تھے تو قرآن حکیم، سیرت

نبوی، تاریخ اسلام اور تصوف کی روایت کو پیش نظر رکھتے ہوئے ان کے سامنے اس کے لیے دو راستے تھے: اخلاقی اور استدلالی[۲۰]۔ مگر علامہ نے خالصتاً اخلاقی طریق کا راختیار کرنے کی بجائے استدلالی طریق کو ترجیح دی۔ اس کا سبب اپنے علمی پس منظر کے باعث ان کی افتادِ طبع تھی یا اس دور میں دین کو درپیش وہ چیلنجز جن کا انہیں بخوبی ادراک تھا اور وہ ان کا موثر جواب بھی دینا چاہتے تھے۔[۲۱] استدلالی انداز سے علامہ نے جس طرح اپنا فلسفہ خودی پیش کیا اس ان مراحل کے تحت سمجھا جا سکتا ہے: تصور خودی، خودی کی اصل جہاں سے خودی کا صدور ہوتا ہے، خودی کا فرد، اسکے شعور اور فکر سے تعلق، خودی کے فکر وشعور سے تعلق کی بنیاد پر تصوف کے طریق عشق سے فرد کی تربیت اور مرد کامل کا ظہور۔ اب ہم ان مراحل کی تفصیل بیان کرتے ہیں۔

۱

خودی کا مفہوم علامہ نے اپنی ایک نظم 'فوارہ' میں یوں بیان کیا ہے:

یہ آبجُو کی روانی، یہ ہمکناریِ خاک
مری نگاہ میں ناخُوب ہے یہ نظّارہ
اُدھر نہ دیکھ ، اِدھر دیکھ اے جوانِ عزیز
بلند زورِ درُوں سے ہُوا ہے فوّارہ[۲۲]

جب علامہ نے اس تصور کو انسان کے اثبات کے لیے استعمال کیا تو کہیں تو علامہ نے انسان کے کردار کو حقیقت قرار دیا اور اس کے وجود کا اثبات کیا ہے:

مجھ کو بھی نظر آتی ہے یہ بوقلمونی
وہ چاند، یہ تارا ہے، وہ پتھر ، یہ نگیں ہے
دیتی ہے مری چشمِ بصیرت بھی یہ فتویٰ
وہ کوہ ، یہ دریا ہے ، وہ گردُوں ، یہ زمیں ہے
حق بات کو لیکن میں چُھپا کر نہیں رکھتا
تُو ہے، تجھے جو کچھ نظر آتا ہے، نہیں ہے![۲۳]

اور کہیں اس کے وجود کو ہمارے ظاہری فہم و انداز سے ماوراء ہونے کو بیان کیا ہے:

طلسمِ بُود و عدم، جس کا نام ہے آدم
خدا کا راز ہے، قادر نہیں ہے جس پہ سخن

زمانہ صبحِ ازل سے رہا ہے محوِ سفر
مگر یہ اس کی تگ و دَو سے ہو سکا نہ کُہن
اگر نہ ہو تجھے اُلجھن تو کھول کر کہہ دوں
'وجُودِ حضرتِ انساں نہ رُوح ہے نہ بدن'![۲۴]

۲

خودی کی اصل کیا ہے؟ علامہ خودی کی اصل خودی مطلق کو قرار دیتے ہیں:

خودی را از وجود حق وجودے
خودی را از نمود حق نمودے
نمی دانم کہ ایں تابندہ گوہر
کجا بودے اگر دریا نبودے[۲۵]

خودی کا وجود حق تعالیٰ کے وجود سے ہے، خودی کی نمود، حق (سچائی) کے اظہار سے ہے۔ میں نہیں جانتا کہ اگر دریا نہ ہوتا، تو (خودی کا) یہ تابدار گوہر کہاں ہوتا۔

یعنی خودی کا ظہور یا صدور مطلق خودی سے ہوا ہے:

ز آغاز خودی کس را خبر نیست
خودی در حلقۂ شام و سحر نیست
ز خضر این نکتۂ نادر شنیدم
کہ بحر از موج خود دیرینہ تر نیست[۲۶]

خودی کے آغاز کی کسی کو خبر نہیں، خودی شام وسحر کے حلقے میں نہیں سماتی، میں نے یہ نادر نکتہ خضر سے سنا ہے کہ بحر اپنی موج سے قدیم تر نہیں۔

من از رمزِ انا الحق باز گویم
و گر با ہند و ایراں راز گویم
مغے در حلقۂ دیر این سخن گفت
حیات از خود فریبے خورد و 'من' گفت
خدا خفت و وجود ما ز خوابش
وجود ما نمود ما ز خوابش[۲۷]

میں انا الحق کی رمز پھر سے بیان کرتا ہوں، ہند و ایران کے سامنے دوبارہ یہ راز کھولتا ہوں ایک پیرمغاں نے حلقۂ دیر میں یہ بات کہی کہ حیات نے اپنے آپ سے فریب کھایا اور ''میں'' کہا۔ گویا خدا نے خیال کیا ہمارا وجود اور نمود اس کے خیال سے ہے۔

انائے مطلق سے اناؤں کے صدور کا مطلب یہ ہے کہ خودی، خودی مطلق اور عدم سے وجود میں آتی ہے۔ مثلاً مربع موم سے مثلث موم کا وجود میں آنا۔ یہاں موم تو موم سے مگر مثلث عدم سے وجود میں آتے ہیں، جن کا وجود خارج میں نہیں بلکہ صانع کے فکر میں تھا۔ اسے صوفیہ نے ام خلقوا من غیر شیء کے ذیل میں بیان کیا ہے۔ ابن مسکویہ کے مطابق عمل تخلیق دراصل سالمے کا قابل ادراک بن جانا ہے۔[۲۸] چونکہ اناؤں کا صدور انائے مطلق سے ہوا ہے، یہی وجہ ہے کہ یہ عالم حقیقت مطلقہ کے مقابل ایک خیال ہونے کے باوجود خیال محض نہیں:

تو چشم بستی و گفتی کہ ایں جہاں خواب است
کشائے چشم کہ ایں خواب خواب بیداری است[۲۹]

تو نے اپنی آنکھ بند کر لی اور کہتا ہے کہ یہ جہان خواب ہے، آنکھ کھول، اگر یہ خواب ہے تو خواب بیداری ہے۔

۳

علامہ کے مطابق فرد کا وجود خودی اور خودی کا وجود شعور سے ہے۔ یعنی فکر اور خودی میں گہرا ربط موجود ہے۔ حتیٰ کہ روح اور فکر میں بھی معنوی مماثلت اور مناسبت کا رشتہ ہے۔ اس نکتے کی تائید میں علامہ نے مسلم مفکرین سے حوالے دیئے۔ علامہ نے لکھا کہ ابن مسکویہ کے مطابق روح کی ماہیت ہی یہ ہے کہ اس میں وقت واحد میں ہی مختلف اشیاء کا ادراک کرنے کی پوشیدہ قوت موجود ہے اور یہ بنیادی طور پر ادراک کی خصوصیت ہے، مختلف نفسی احوال بھی خود روح کے مختلف تغیرات ہیں۔[۳۰]

ادراک بالعقل ہی کی طرح روح بعض ایسے قضایا کا تعقل کر سکتی ہے جن کو مواد حسی سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ مثلاً حواس اس قضیہ کا ادراک نہیں کر سکتے کہ دو نقیضین ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتے۔[۳۱]

غزالی نے بھی اس ربط کو بیان کیا ہے۔ غزالی کے مطابق روح اشیاء کا ادراک کرتی ہے۔ لیکن ادراک بہ حیثیت ایک عرض کے ایسے جوہر یا ذات میں قائم رہ سکتا ہے جو جسمانی صفات سے کلیۃً پاک ہو۔[۳۲] علامہ گلشن راز میں یہی سوال اٹھاتے ہیں کہ انسانی خودی کے حوالے سے فکر کی کیا حیثیت اور کردار ہے اور پھر اس کی وضاحت کرتے ہیں:

نخست از فکر خویشم در تحیّر
چہ چیز است آنکہ گویندش تفکّر
درون سینۂ آدم چہ نور است
چہ نور است این کہ غیب او حضور است

میں تو اپنی فکر کے بارے میں حیرت میں ہوں کہ جسے تفکر کہتے ہیں وہ کیا ہے؟ سینۂ آدم کے اندر یہ کیا نور ہے کہ اس کا غیاب بھی حضور ہے۔

من او را ثابت سیّار دیدم
من او را نور دیدم نار دیدم
گہے نارش ز برہان و دلیل است
گہے نورش ز جان جبرئیل است
بخاک آلودہ و پاک از مکان است
بہ بند روز و شب پاک از زمان است

میں نے اسے جامد بھی دیکھا ہے اور متحرک بھی، مجھے اس میں نور بھی نظر آیا ہے اور نار بھی۔ کبھی برہان و دلیل اس کی قوت بن جاتی ہے اور کبھی وہ جان جبرئیل (یعنی نور قرآنی) سے نور حاصل کرتا ہے۔ یہ مکانی ہونے کے باوجود لا مکانی ہے۔ یہ روز و شب کے بندھن میں گرفتار ہونے کے باوجود ماورائے زماں ہے۔

ہمیں دریا ہمیں چوب کلیم است
کہ از وے سینۂ دریا دو نیم است
درون شیشۂ او روزگار است
ولی بر ما بتدریج آشکار است
حیات از وی بر اندازد کمندے
شود صیّاد ہر پست و بلندے

یہ دریا بھی ہے اور عصائے موسیٰ بھی، اسی سے سینۂ دریا دو نیم ہوتا ہے۔ فکر کے شیشہ کے اندر ساری کائنات ہے لیکن ہم پر اس کے راز بتدریج آشکار ہوتے ہیں۔ حیات فکر کی کمند پھینک کر ہر پس و بالا کا شکار کرتی ہے۔

دو عالم می شود روزے شکارش
فتد اندر کمند تابدارش

اگر ایں ہر دو عالم را بگیری
ہمہ آفاق میرد ، تو نمیری
منہ پا در بیابان طلب ست
نخستیں گیر آں عالم کہ در تست

ایک روز دونوں جہان فکر کے شکار ہوں گے اور اس کی کمند تابدار میں آ جائیں گے۔ اگر تو ان دونوں جہانوں کو اپنی گرفت میں لے آئے تو ساری کائنات مر جائے گی مگر تو موت سے آزاد رہے گا۔ بیابان طلب میں سست رفتاری سے نہ چل، پہلے اس عالم کو مسخر کر جو تیرے اندر ہے۔

اگر زیری ز خود گیری زبر شو
خدا خواہی بخود نزدیک تر شو
بہ تسخیر خود افتادی اگر طاق
ترا آساں شود تسخیر آفاق [۳۳]

اگر تو کمزور ہے تو تسخیر انفس سے زبردست ہو جا، اگر تو اللہ تعالیٰ کا قرب چاہتا ہے تو پہلے اپنے قریب ہو۔ اگر تو اپنی تسخیر میں کامیاب ہو جائے تو تیرے لیے تسخیر آفاق آسان ہو جائے گی۔

چہ بحر است این کہ علمش ساحل آمد
ز قعر او چہ گوھر حاصل آمد

وہ سمندر کیا ہے کہ جس کا ساحل علم ہے۔ اس کی تہہ سے کون سا گوہر میسر آتا ہے؟

حیات پر نفس بحر روانے
شعور آگہے او را کرانے
مپرس از موجہائے بیقرارش
کہ ہر موجش بروں جست از کنارش
ہر آں چیزے کہ آید در حضورش
منّور گردد از فیض شعورش

حیات انسانی بحر رواں ہے اور شعور و آگہی اس کا کنارا ہے۔ اس کی بے قرار موجوں کی بات نہ کر ہر موج کنارے سے باہر نکلی پڑتی ہے۔ جو چیز اس کے سامنے آتی ہے وہ اس کے شعور سے فیضیاب اور منور ہو جاتی ہے۔

شعورش با جہان نزدیک تر کرد

جہان او را ز راز او خبر کرد
خرد بند نقاب از رخ کشودش
ولیکن نطق عریاں تر نمودش
نگنجد اندریں دیر مکافات
جہان او را مقامے از مقامات

اس کے شعور نے اسے کائنات سے نزدیک تر کر دیا پھر کائنات نے اسے اس کے راز کی خبر دی۔ خرد نے فطرت کے چہرے سے نقاب ہٹایا، لیکن نطق نے اسے اور زیادہ عریاں کر دیا۔ حیات اس عالم رنگ و بو میں نہیں سماتی، یہ جہان اس کے مقامات میں سے ایک مقام ہے۔

بروں از خویش می بینی جہاں را
در و دشت و یم و صحرا و کاں را
حدیث ناظر و منظور رازے است
دل ہر ذرّہ در عرض نیازے است
تو اے شاہد مرا مشہود گرداں
ز فیض یک نظر موجود گرداں

تو اس جہان اور اس کے بیابانوں، دریاؤں، صحراؤں، سمندروں اور کانوں کو اپنے سے باہر دیکھتا ہے۔ ناظر و منظور کی بات ایک راز ہے، ہر ذرے کا دل یہ عرض کر رہا ہے: 'اے شاہد! تو مجھے مشہود بنا، اپنی ایک نظر کے فیض سے مجھے موجود بنا'

کمال ذات شے موجود بودن
برائے شاہدے مشہود بودن
زوالش در حضور ما نبودن
منوّر از شعور ما نبودن
جہان غیر از تجلّی ہائے ما نیست
کہ بے ما جلوۂ نور و صدا نیست

کسی شے کی ذات کا کمال موجود ہونا ہے، یعنی یہ کہ کوئی شاہد اسے مشہود بنا دے۔ اور کسی شے کا زوال یہ ہے کہ وہ ہماری نظر میں نہ ہو اور ہمارے شعور سے منور نہ ہو۔ ہماری تجلیات کے بغیر جہان کچھ نہیں، ہمارے بغیر روشنی اور آواز کا کوئی اظہار نہیں۔

تو ہم از صحبتش یاری طلب کن
نگہ را از خم و پیچش ادب کن
"یقین میداں کہ شیراں شکاری
دریں رہ خواستند از مور یاری"
بیاری ہاے او از خود خبر گیر
تو جبریل امینے بال و پر گیر

تو بھی اس کی صحبت سے فائدہ اُٹھا اور اس کے خم و پیچ سے اپنی نگاہ کی تربیت کر۔ سمجھ لے کہ اس راہ میں شکاری شیر چیونٹی سے بھی مدد لے لیتے ہیں۔ تو اس کی دوستی سے خود آگہی حاصل کر تو جبرئیلؑ امیں (کی صفات کا مظہر) ہے، اپنے بال و پر کو فعال و کار آزما کر۔

بہ بسیارے کشا چشم خرد را
کہ دریابی تماشاے احد را
نصیب خود ز بوی پیرہن گیر
بہ کنعان نکہت از مصر و یمن گیر
خودی صیّاد و نخچیرش مہ و مہر
اسیر بند تدبیرش مہ و مہر
چو آتش خویش را اندر جہاں زن
شبیخوں بر مکاں و لامکاں زن [۳۴]

چشم خرد سے کثرت کا تماشا کرتا کہ تو احد کا نظارہ کر سکے۔ پیرہن کی خوشبو سے اپنا حصہ لے، کنعاں میں رہتے ہوئے مصر سے آنے والی خوشبو پا لے۔ خودی شکاری ہے مہ و مہر اس کا شکار ہیں، کائنات اس کی تدبیر کے بند میں اسیر ہے۔ تو آتش ہے، اپنے آپ کو جہان میں ڈال، (اور اس طرح) مکان و لامکاں پر تصرف حاصل کر۔

معتزلہ کے مطابق خدا کی فعلیت اس بات پر مشتمل ہے کہ وہ سالمہ کو قابل ادراک بنا دے۔ اسے علامہ نے خطبات میں یوں بیان کیا ہے:

This means that existence is a quality imposed on the atom by God.[35]

گویا سالمہ شے نہیں بلکہ عمل ہے۔ اشاعرہ کے مطابق بھی سالمہ مشیت ایزدی کا ایک گزرتا ہوا لمحہ ہے۔ [۳۶] یہاں ہمیں شیخ اشراق کے اس نکتہ کو بھی نظر انداز نہیں کرنا چاہیے کہ شیخ الاشراق کے مطابق تمام موجودات کی انتہائی حقیقت نور قاہر ہے۔ [۳۷]

خودی و فکر کے تعلق اور پھر خودی کے ارتقا کے لیے فکر کے ارتقا کے تسلسل میں عمل تخلیق کا تذکرہ کرتا ہے۔ علامہ کائنات کو شے نہیں بلکہ عمل قرار دیتے ہوئے ابن مسکویہ کے حوالے سے اس امر کی وضاحت کرتے ہیں کہ علت معلومات کو کس طرح پیدا کرتی ہے:

ابن مسکویہ کے مطابق جب علت مختلف معلومات کو پیدا کرتی ہے تو اس کی کثرت مندرجہ ذیل وجوہ میں سے کسی ایک پر مبنی ہوسکتی ہے: علت کی کئی قوتیں ہوسکتی ہیں مثلاً انسان، مختلف معلومات کو پیدا کرنے کے لیے علت مختلف طریقے استعمال کرسکتی ہے اور علت مختلف النوع مواد پر عمل و اثر کرسکتی ہے۔ [۳۸]

خودی اور فکر کے ربط کا سلسلہ کائنات کے وجود اور ارادہ الٰہی سے جا ملتا ہے۔ اشاعرہ کا ذکر کرتے ہوئے علامہ فرماتے ہیں کہ:

(the atom) of the Ash'arite is a fleeting moment of Divine Will.[39]

ارادہ الٰہی کے کائنات سے ربط، تصور حقیقت کی تفصیلات اور انسانی خودی کے ارتقا کے امکانات کو علامہ نے صوفیہ کی فکر کی روشنی میں بیان کیا۔ فکر اور خودی کے تعلق کی اس نوعیت کے باعث خودی کی ترقی و ارتقاء کی اساس فکر کی تربیت، ترقی اور ارتقا ہوگی۔ گلشن راز جدید میں علامہ فرماتے ہیں:

شب خود روشن از نور یقیں کن
ید بیضا برون از آستیں کن
شرارے جستہ ئی گیر از درونم
کہ من مانند رومی گرم خونم
وگرنہ آتش از تہذیب نوگیر
برون خود بیفروز ، اندروں میر [۴۰]

اپنی رات کو نور یقین سے روشن کر، اپنی آستین سے ید بیضا باہر نکال۔ جس نے دل پر اپنی نظر رکھی، اس نے شرر بویا اور بلند مرتبہ ستارہ حاصل کیا۔ میرے اندر سے اُٹھتے ہوئے شرارے کو لے لے، میں رومیؒ کی مانند گرم خون ہوں۔ اگر مجھ سے کچھ نہیں لیتا تو پھر تہذیب نو کی آتش لے لے، اور اس سے اپنا ظاہر چمکا اور اندر سے مرجا۔

۴

خودی کے ارتقا کے لیے تصوف کا منہج علامہ کے پیش نظر رہا۔ خودی کی اصطلاح استعمال کرتے ہوئے فطرت انسانی کے حوالے سے تصوف کا نقطہ نظر علامہ کے پیش نظر تھا:

تصوف کی قوت کا راز اس بات میں پوشیدہ ہے کہ فطرت انسانی کے متعلق اس کا نقطہ نظر بہت ہی جامع اور

مکمل ہے اور اسی نقطہ نظر پر وہ مبنی بھی ہے۔ یہ راسخ العقیدہ لوگوں کے ظلم و تعدی اور سیاسی انقلابات میں صحیح و سلامت نکل آیا۔ کیونکہ یہ فطرت انسانی کے تمام پہلوؤں کو متاثر کرتا ہے۔ وہ اپنی دلچسپی کو ایسی زندگی پر مرتکز کر دیتا ہے جو انکارِ خودی پر مشتمل ہے اور ساتھ ہی ساتھ آزاد خیالی کے میلان میں مزاحمت بھی نہیں کرتا۔ [۴۱]

گو تصوف کے منفی اثرات اور پہلو بھی علامہ کے پیش نظر تھے:

عیسائی راہبوں کی مذہبی تصوریت نے ابتدائی اسلامی اولیاء کے اذہان پر بہت گہرا اثر ڈالا۔ دنیا سے ان کی بے تعلقی گو بذات خود بہت ہی دل کش ہے، لیکن میرے خیال میں یہ اسلامی روح کے بالکل منافی ہے۔ [۴۲]

صوفیہ مثلاً نقشبندیہ نے ہندی ویدانتیوں کی تقلید میں تعلیم دی کہ جسم انسانی میں مختلف رنگوں کی روشنی کے چھ مراکز ہیں۔ صوفیہ مراقبوں کے ذریعے ان رنگوں کو متحرک کر کے ان کی ظاہری اثرات و تعدد سے بالآخر اس اساسی نور کو متحرک کرتے ہیں جو بے رنگ اور غیر مرئی ہے مگر اس کی وجہ سے ہر شے نظر آتی ہے۔ مختلف اسمائے الٰہی اور دیگر پر اسرار کلمات کے ورد سے جسم کے سالمات حرکت کے ایک متعین راستے پر پڑ جاتے ہیں اور اسی سے مراکز نور کی مماثلت کا تحقق ہوتا ہے جو صوفی کے پورے جسم کو منور کر دیتا ہے۔ [۴۳]

(تصوف کے) مراقبوں کے ان طریقوں کی نوعیت بالکل غیر اسلامی ہے اور اعلیٰ درجے کی صوفیہ ان کو کوئی اہمیت نہیں دیتے۔ علامہ نے تشکیل جدید میں حضرت مجدد الف ثانی کے نام عبدالمومن کے خط کی روشنی میں بھی وضاحت کی ہے۔ [۴۴]

اقبال نے اسلامی فکر کے روایتی تصورات کو رد کیا، یا قبول کیا یا بہ ترمیم اختیار کیا۔ مثلاً ابن مسکویہ کے نظریہ ارتقاء کے حوالے سے علامہ کا موقف [۴۵] یا رومی کا تصور ارتقاء جس کا ذکر علامہ نے خطبات میں بھی کیا۔ اپنے مقالے میں اس کا ذکر کرتے ہوئے علامہ نے لکھا:

رومی نے ارتقاء کا جو تصور پیش کیا (اقلیم جماد۔ اقلیم نباتی۔ حیوان۔ انسان۔ عاقل و دانا) وہ جدید تصور ارتقا کی پیش گوئی ہے۔ اس کو وہ اپنی تصوریت کا ایسا پہلو سمجھتے ہیں جو حقیقت پر مبنی ہے۔ [۴۶]

۵

علامہ فرماتے ہیں کہ انسانی خودی کی تربیت اور ارتقاء کے بارے میں تصوف جامع نقطہ نظر رکھتا ہے:

صوفیہ کا دعویٰ ہے کہ محض ارادہ یا عقل کو متبدل کر دینے سے طمانیت حاصل نہیں ہو سکتی۔ ہمیں چاہیے کہ احساس کی مکمل تبدیلی کے ذریعے عقل و ارادہ دونوں کو مبدل کر دیں۔ کیونکہ عقل و ارادہ محض دو مخصوص صورتیں ہیں احساس کی۔ فرد کے لیے اس کا یہ پیغام ہے کہ سب سے محبت کر دوسروں کی بہبودی میں اپنی

شخصیت کو بھول جا۔ [۴۷]

صوفیہ کے نزدیک روحانی تربیت کی چار منازل ہیں ایمان بالغیب، غیب کی جستجو، علم الغیب اور تحقیق جو اس وقت حاصل ہوتی ہے جب ہم اس کو اپنی روح کی گہرائیوں میں تلاش کرتے ہیں۔ [۴۸]

اسی مضمون کو علامہ نے تشکیل جدید کے خطبہ ہفتم میں بھی بیان کیا ہے۔ [۴۹] جس کمال صدق و یقین کا تقاضا انسانی ذات کرتی ہے اس کا سامان بھی تصوف میں ہی ہے:

مقام شوق بے صدق و یقیں نیست
یقیں بے صحبت روح الامیں نیست
گر از صدق و یقیں داری نصیبے
قدم بیباک نہ کس در کمیں نیست [۵۰]

(محبت و) شوق کا مقام صدق و یقین کے بغیر نہیں ملتا، اور یقین جبرئیلؑ امیں کی صحبت کے بغیر حاصل نہیں ہوتا۔ اگر تجھے صدق و یقین حاصل ہے، تو بے باکی سے قدم اُٹھا، کوئی دشمن تیری گھات میں نہیں ہوگا۔

علامہ تصوف کی عملی اہمیت کا تذکرہ غزالی کے حوالے سے کرتے ہیں:

غزالی نے علم الیقین کے تمام دعوے داروں کا امتحان لیا اور بالآخر تصوف میں اس علم الیقین کو پا لیا [۵۱]۔ ۔عقلیت جس کو صوفیہ نے 'پائے چوبیں' سے تعبیر کیا ہے آخری مرتبہ غزالی نے رونما ہوئی۔ جن کی بے چین روح نے عقلیت کے سنسان ریگ زار میں ایک مدت تک بھٹکنے کے بعد جذباتِ انسانی کی گہرائیوں میں سکون حاصل کیا۔ ان کی ارتیابیت کا مطمع نظر یہ تھا کہ ایک اعلیٰ مبداعلم کی ضرورت کو ثابت کیا جائے نہ کہ محض اسلامی علم الکلام کے عقائد کی حمایت۔ یہی وجہ تھی کہ اس زمانے کے تمام تفکری میلانات پر تصوف کو فتح حاصل ہوئی۔ [۵۲]

انسانی خودی کے ارتقا کے لیے جس مستند ذریعے علم کی ضرورت ہے وہ بھی تصوف ہی فراہم کرتا ہے کیونکہ بالعموم ہمارا علم بہت ہی محدود اور ناقص ہے:

اشاعرہ کے نزدیک قوت کا تصور بے معنی ہے اور یہ کہ ہمیں صرف گریز یا ارتسامات کے سوا جن کی ترتیب کو خدا متعین کرتا ہے اور کسی چیز کا علم نہیں۔ [۵۳]

جبکہ تصوف میں ذریعہ علم قلب ہے:

غزالی کے مطابق: مادی آنکھ ہستی مطلق یا نورِ حقیقی کے صرف خارجی مظہر کو دیکھ سکتی ہے۔ انسان کے دل میں ایک باطنی آنکھ بھی ہے۔ جو برخلاف مادی آنکھ کے اپنے آپ کو بھی اسی طرح دیکھ سکتی ہے جس طرح کہ دوسری اشیا کو یہ ایسی آنکھ ہے جو محدود سے آگے بڑھ کر مظاہر کا پردہ چاک کر دیتی ہے۔ [۵۴]

اسلامی عقلیت کے ارتیابی میلانات نے بالآخر انہیں ایک ایسے مبداء علم کی طرف متوجہ ہونے پر مجبور کر دیا

جوفوق العقل ہے۔سب سے پہلے اس کا اثبات رسالہ قشیریہ میں کیا گیا۔انیسویں صدی کے مشکک کے لیے ورڈز ورتھ نے ذہن کی اس پر اسرار حالت کو منکشف کر دیا جس میں ہم بالکل روحانی ہستی بن کر اشیاء کی حیات کا راز معلوم کر لیتے ہیں۔ [۵۵]

خودی کے ارتقا میں عشق کے کردار کو اقبال نے مرکزی قرار دیا۔جس کے بغیر خودی کمال کو نہیں پا سکتی۔ابن سینا کے مطابق عشق:

ابن سینا کے مطابق ''عشق'' کی تعریف یہ ہے کہ یہ حسن کی تحسین ہے۔کائنات کی انتہاء کمال کی طرف بڑھ رہی ہیں۔حصول نصب العین کی یہ کوشش گویا حسن کی طرف عشق کی حرکت ہے اور ابن سینا کے نزدیک کمال کے مماثل ہے۔صور کے مرئی نشوونما کی تہہ میں عشق کی قوت پوشیدہ ہے جو ہر قسم کی حرکت، جدوجہد اور ترقی کی محرک ہے۔ [۵۶]

اور پھر عشق کی عمل آرائی اس طرح ہوتی ہے کہ:

ابن سینا کے مطابق عشق کی قوت میں اپنے آپ کو مرتکز کرنے کا میلان موجود ہے۔اقلیم نباتی میں اس کو اعلیٰ درجے کی وحدت یا مرکزیت حاصل ہوتی ہے۔روح نباتی کے تمام وظائف، تغذیہ، نمو، باز آفرینی وغیرہ عشق ہی کے مختلف مظاہر ہیں۔تغذیہ کے معنی خارجی کو باطنی میں منتقل کر لینے کے ہیں۔اجزاء میں زیادہ سے زیادہ توافق پیدا کرنے کے شوق کو نمو کہتے ہیں اور باز آفرینی سے مراد توسیع نوع ہے جو عشق ہی کا ایک پہلو ہے۔ [۵۷]

ابن سینا کے مطابق تمام اشیا محبوب اول یعنی حسن ازل کی طرف بڑھ رہی ہیں۔کسی شے کی قدر و قیمت کا تعین اس اعتبار سے کیا جاتا ہے کہ اس کو انتہائی قوت سے کس قدر قرب یا بعد ہے۔ [۵۸]

عشق کا یہی تصور شیخ اشراق کے ہاں ملتا ہے:

شیخ الاشراق کے مطابق جوں جوں ہم اشیا کی ماہیت کو جاننے لگتے ہیں ہم عالم نور کے قریب ہونے لگتے ہیں اور اس عالم کا عشق ہم میں شدت کا اختیار کرتا جاتا ہے۔چونکہ محبت کے مدارج لامحدود ہیں روحانی ترقی کے مدارج بھی لامحدود ہیں۔محبت کے مدارج انا یعنی اپنی ذات کے عرفان سے 'تو' کے اثبات اور میں اور تو دونوں کی نفی تک محیط ہیں۔ [۵۹]

خودی کے ارتقا کے لیے فکر اور عشق کے مراحل و منازل کا تعین کہاں سے ہوگا؟ مذہب، فلسفہ یا آرٹ سے۔ہیگل کے بقول:

> Hegal regarded philosophy as a higher form of comprehension than art and religion. It is higher because its comprehension of the absolute is a conceptual one and this means that it is conscious of its own method and of the methods of art and religion.[60]

جبکہ اقبال نے یہاں فلسفہ کی بجائے مذہب کو ترجیح دی ہے [۶۱] اور اس کی وضاحت تشکیل جدید کے

ساتویں خطبے کے آغاز سے بھی ہوتی ہے [۶۲]۔ علامہ جب خودی کے ارتقا کے لیے مذہب کی رہنمائی کو سرفہرست رکھتے ہیں تو اس سے ان کی مراد تصوف ہے۔ علامہ نے تصوف کے اس کردار کو باندازِ تحسین بیان کیا:

> اس مقالے میں میں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ تصوف ان مختلف عقلی و اخلاقی قوتوں کے باہمی عمل و اثر کا لازمی نتیجہ ہے جو ایک خوابیدہ روح کو بیدار کر کے زندگی کے اعلیٰ ترین نصب العین کی طرف اس کی رہنمائی کرتی ہیں۔ [۶۳]

صوفیہ کے تصورِ حقیقت کو بیان کرتے ہوئے علامہ فرماتے ہیں:

> صوفیہ نے حقیقت انتہائی کو تین طرح سے بیان کیا ہے، حقیقت بطور شاعر الذات ارادے کے، حقیقت بطور جمال کے اور حقیقت بطور فکر، نور یا علم کے۔ [۶۴]

علامہ فرماتے ہیں کہ حقیقت سے دوری ایک وہم اور فکری التباس ہے۔ اور اس نقطہ نظر کے حامی رومی ہیں:

> فراق و جدائی کا احساس ایک لاعلمی ہے اور غیریت محض ایک التباس اور خواب و سایہ ہے۔ یہ تفریق اس نسبت کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے جو ہستی مطلق کو اپنی ذات کا تعقل کرنے کے لیے لازمی تھی۔ اس مکتب کے امام اعظم رومی کامل ہیں۔ [۶۵]

رومی کا تصور ارتقا بھی اس کی تائید کرتا ہے کہ عالم جمادات سے تخلیق کا عمل بتدریج انسان اور پھر عاقل و دانا انسان کا درجہ آتا ہے:

> رومی نے ارتقاء کا جو تصور پیش کیا (اقلیم جماد۔ اقلیم نباتی۔ حیوان۔ انسان۔ عاقل و دانا) وہ جدید تصور ارتقا کی پیش گوئی ہے۔ اس کو وہ اپنی تصوریت کا ایسا پہلو سمجھتے ہیں جو حقیقت پر مبنی ہے۔ [۶۶]

روحانی تربیت کے تصوف کے مراحل کا تذکرہ کرتے ہیں:

> صوفیہ کے نزدیک روحانی تربیت کی چار منازل ہیں ایمان بالغیب، غیب کی جستجو، علم الغیب اور تحقیق جو اس وقت حاصل ہوتی ہے جب ہم اس کو اپنی روح کی گہرائیوں میں تلاش کرتے ہیں۔ [۶۷]

۶

تصوف اور صوفیہ کے ضمن میں عبدالکریم الجیلی کی فکر کا علامہ پر بہت اثر ہے۔ الجیلی نے فکر و ہستی کی عینیت کو جس طرح بیان کیا، علامہ فرماتے ہیں:

> الجیلی کا نقطہ نظر ہیگل کے فکر و ہستی کی عینیت کے مخصوص نظریہ کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ [۶۸]

الجیلی فکر کو کائنات کا اساسی مواد قرار دیتا ہے:

انسان کامل، ج ۲، باب ۷ ۳ میں اس نے واضح طور پر کہا کہ تصور ہی وہ مواد ہے جس سے کائنات تشکیل پاتی ہے۔ فکر، تصور اور ادراک ہی وہ مواد و مسالہ ہیں جس سے فطرت کی ساخت ہوئی ہے۔ 'شے بذات خود' عدم محض ہے، اعراض کے مجموعہ کے عقب میں کوئی شے نہیں۔ اعراض حقیقی اشیا ہیں عالم مادی ہستی مطلق کی خارجی صورت ہے۔ [۶۹]

اس کے نزدیک ذات اور اس کے خارجی مظہر میں عینیت کا رشتہ ہے:

الجیلی کے مطابق عالم مادی 'شے بذات خود' ہے۔ عالم مادی 'شے بذات خود' کا خارجی مظہر ہے۔ شے بذات خود اور اس کا خارجی مظہر یا انفصال ذات کا نتیجہ درحقیقت ایک دوسرے کے مماثل ہیں اگرچہ ہم ان میں امتیاز کر لیتے ہیں تاکہ کائنات کو سمجھنے میں سہولت ہو ----- جب تک ہم عرض و حقیقت کی عینیت کو متحقق نہ کر لیں عالم مادی یا عالم اعراض ایک پردہ نظر آتا ہے۔ [۷۰]

الجیلی کہتا ہے کہ کائنات تخلیق سے پہلے خدا کے تصور میں موجود تھی۔ الجیلی کے مطابق کائنات اپنے وجود سے پہلے بحیثیت ایک تصور کے خدا کی ذت میں موجود تھی۔ [۷۱]

اور اس کا یہی نقطہ نظر فکر اور حقیقت کی عینیت کی اساس قرار پاتا ہے۔ الجیلی جب ذات و صفات کی عینیت کی بات کرتا ہے تو اس کا نکتہ نظر معتزلہ کے قریب قرار پاتا ہے:

معتزلہ کے مطابق صفات الٰہی کا الگ وجود نہیں۔ بلکہ صفات مجردہ ہستی ربانی کی بالکل عین ہیں۔ [۷۲]
---جب وہ جوہر اور وجود کی عینیت کو بیان کرتا ہے جو کہ اشاعرہ کا موقف بھی ہے کہ اشاعرہ کے نزدیک جوہر اور وجود ایک دوسرے کی عین ہیں [۷۳]، تو وہ فکر اور حقیقت کی عینیت کی بنیاد فراہم کرتا ہے۔ [۷۴]

اقبال کے مردِ مومن کا تصور الجیلی کے مردِ کامل کے زیرِ اثر تشکیل پذیر ہوتا ہے۔ الجیلی کے بارے میں فرماتے ہیں:

الجیلی کی تعلیمات پر شیخ محی الدین ابن عربی کے طریقہ تفکر کا بہت گہرا اثر ہے اس میں شاعرانہ تخیل اور فلسفیانہ دقیق النظری گھل مل گئے۔ [۷۵]

مردِ مومن کے تشکیل کے حوالے سے الجیلی کے مراحل کا تذکرہ اہم ہے۔ الجیلی کے نزدیک انسان کامل کے ارتقا کے ۳ مراحل ہیں: اسم الٰہی پر استغراق، عرض و صفات کے دائرے میں داخلہ اور عرض و صفات کے دائرے میں داخل ہونے کے بعد قرب نوافل کا مکمل حال جہاں وہ انسان کامل بن جاتا ہے۔ اس کی زندگی خدا کی زندگی بن جاتی ہے۔ یعنی وہ فطرت کی عام زندگی میں شریک ہو جاتا ہے اور اشیاء کا راز حیات معلوم کر لیتا ہے۔ [۷۶] علامہ فرماتے ہیں:

الجیلی نظریہ مایا کے حامیوں سے زبردست اختلاف رکھتا ہے اس کا یقین ہے کہ عالم مادی کا وجود حقیقی ہے بلاشبہ یہ ہستی حقیقی کا خارجی پوست ہے لیکن یہ خارجی پوست بھی کچھ کم حقیقی نہیں۔ [۷۷] ---الجیلی کے

انسان کامل کے ارتقا کی دوسری منزل پر تجلی صفات کے ذریعے انسان کامل خدا کی صفات ان کی اصلی ماہیت میں اسی تناسب سے حاصل کرتا ہے جس قدر کہ اس میں حاصل کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے۔ وہ اس قابل ہو جاتا ہے کہ اشیا کے جحم (ماہیت) کو بدل سکے اس طرح انسان کامل تمام صفات ربانی سے تجلی حاصل کر کے اسم و صفات کے دائرے سے گزر جاتا ہے اور جوہر یا وجود مطلق کے قلم رو میں قدم رکھتا ہے۔ [۷۸]
۔۔۔الجیلی کے مطابق انسان کامل کمال کا اعلیٰ ترین اور آخری نمونہ اور کائنات کا محافظ ہے، انسان کامل دراصل انسان ربانی کی پیدائش ہے۔ [۷۹]

۷

انسان کامل کی تشکیل وظہور کے جو مراحل الجیلی نے بیان کیے ہیں ان کا عکس علامہ کی فکر پر نمایاں ہے۔علامہ فرماتے ہیں:

الجیلی کے مطابق روحانی ارتقا کی ہر منزل پر انسان کامل کو ایک خاص قسم کا تجربہ ہوتا ہے اور اس میں ذرہ بھر بھی شک نہیں۔ اس تجربے کے آلے کو وہ قلب سے تعبیر کرتا ہے۔ یہ ایک ایسا دقیق لفظ ہے جس کی تحدید دشوار ہے۔قلب سے مراد وہ آنکھ ہے جو اسماء وصفات اور ہستی مطلق کا علی الترتیب مشاہدہ کرتی ہے۔ یہ نفس اور روح کے ایک پر اسرار اتحاد سے پیدا ہوتا ہے، گویا یہ ان کا برزخ ہے اور وجود کے انتہائی حقائق کو معلوم کرنے کا فطرۃً ایک آلہ بن جاتا ہے۔ [۸۰]

تشکیل جدید میں بھی علامہ نے قلب اور فواد کو ذریعہ علم کے طور پر بیان کیا ہے۔ [۸۱]

۸

صوفیہ کی فکر کے اس پس منظر کے ساتھ علامہ کائنات کو خدا کا عمل قرار دیتے ہوئے خودی کی بقا کا راستہ فکر کی تربیت کے ذریعے عمل الٰہی سے ہم آہنگی کو قرار دیتے ہیں۔علامہ فرماتے ہیں:

کائنات خدا کا عمل ہے شے نہیں۔اور انسان اس عمل کا ایک حصہ یا جزو ہے۔اس فرق کے ساتھ کہ یہ وہ عمل ہے جو عمل درعمل بھی تصرف کی استعداد رکھتا ہے۔ اس کے پاس دو راستے ہیں عمل الٰہی سے ہم آہنگی یا اس سے عدم تطابق۔یہی اس کی خودی کی بقا یا فنا یا تعین کرے گا۔ [۸۲]

محقق صوفیہ نے اس فکری یا روحانی تربیت کو بہت ہی منظم اور مرتب انداز سے بیان کیا ہے مثلاً شیخ عبد القادر جیلانی کی فتوح الغیب میں فنائے ثلاثہ کی تعلیم انسانی ذات کے اسی ارتقا کو ممکن بناتی ہے۔[۸۳] فکر وشعور کی تربیت ہی محقق صوفیہ کا طریقہ ہے:

وَ اَنْ تُحْجِبَنِیْ عَنِ الْاَعْدَآئِ بِرَھَبُوْتِ سَطُوَتِکَ وَ اَنْ تَکْشِفَ لِیْ عَنْ حَظَآئِرِ النُّوْرِ وَ اَنْ

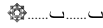
تَجۡعَلَنِیۡ مِنۡ اَهۡلِ الۡحُضُوۡرِ وَ اَنۡ تَرۡفَعَ عَنۡ عَیۡنِ بَصِیۡرَتِی الۡبَرَاقِعِ وَ السُّتُوۡرَ وَ اَنۡ تَسۡتَغۡرِقۡنِیۡ بِکَ عَنِ الۡاِحۡسَاسِ الشُّعُوۡرِ [۸۴] ٥ ؎

اے اللہ تو اپنی شان سطوت سے میری راہ سے اعدا کو دور کر دے اور مجھ پر مقامات نور منکشف فرما اور مجھے صاحبان حضور میں شامل فرما۔ اور میری چشم بصیرت و قلب سے تمام حجابات اور پردے ہٹا دے اور مجھے احساس و شعور سے اپنی ذات میں مستغرق فرما دے۔

وَ اقۡذِفۡ بِیۡ عَلَی الۡبَاطِلِ فَاَدۡمَغُهٗ وَ زُجَّ بِیۡ فِیۡ بِحَارِ الۡاَحَدِیَّةِ وَ انۡشَلۡنِیۡ مِنۡ اَوۡحَالِ التَّوۡحِیۡدِ وَ اَغۡرِقۡنِیۡ فِیۡ عَیۡنِ بَحۡرِ الۡوَحۡدَةِ حَتّٰی لَا۔ اَرٰی وَ لاَ اَسۡمَعَ وَ لاَ اَجِدَ وَ لاَ اُحِسَّ اِلاَّ بِهَا وَ اجۡعَلِ الۡحِجَابَ الۡاَعۡظَمَ حَیَاةَ رُوۡحِیۡ وَ رُوۡحَهٗ سِرَّ حَقِیۡقَتِیۡ وَ حَقِیۡقَتَهٗ جَامِعَ عَوَالِمِیۡ بِتَحۡقِیۡقِ الۡحَقِّ الۡاَوَّلِ یَا آَوَّلُ یَا آٰخِرُ یَا ظَاهِرُ یَا بَاطِنِ۔ [۸۵] ؎

اے اللہ مجھے باطل پر غلبہ عطا فرما کہ میں اسے مٹا دوں۔ اور مجھے اپنی احدیت کے سمندر کا پیراک بنا دے اور مجھے بحر وحدت میں ایسا مستغرق کر دے کہ میں تیرے ساتھ ہی دیکھوں، سنوں، پاؤں اور محسوس کروں۔ حجاب اعظم کو میری روح کی زندگی اور اس کی روح کو میری حقیقت کا سر اور اس کی حقیقت کو تحقیق حق کے ساتھ میرے تمام احوال و مقامات کا جامع بنا دے۔ تو ہی اول، آخر، ظاہر اور باطن ہے۔

الغرض علامہ اپنے تصور خودی سے انفرادی سطح پر اس کردار کے حامل مرد کامل اور قومی سطح پر خطبہ الہ آباد میں دیے گئے پیغام کے مطابق اجتماعی خودی کی حامل قوم کی تشکیل چاہتے ہیں جس کا اجتماعی وجود **علیکم انفسکم** پر کاربند ہو۔ [۸۶] ؎

ب......ب......۞

حوالہ جات و حواشی

۱۔ علامہ محمد اقبال، مثنوی اسرارِ خودی، 'دیباچہ'، یونین سٹیم پریس، لاہور، اشاعت اول ۱۹۱۵ئ، ص و، ز۔

۲۔ شیخ عطاء اللہ، اقبالنامہ- مجموعہ مکاتیب اقبال، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۵ئ، ص ۳۷۹۔

۳۔ علامہ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال (اردو)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۷ئ، ص ۳۹۶۔

۴۔ علامہ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال (فارسی)، غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۹۰ئ، ص ۸۴۱۔

۵۔ شیخ عطاء اللہ، اقبالنامہ، ص ۴۷۴، ۴۷۵۔

۶۔ علامہ محمد اقبال، مثنوی اسرارِ خودی، 'دیباچہ'، یونین سٹیم پریس، لاہور، اشاعت اول ۱۹۱۵ئ، ص ا۔
علامہ نے فاؤسٹ کے جس مکالمے کا ذکر کیا ہے وہ یہ ہے:

It's written here: 'In the Beginning was the Word!'
Here I stick already! Who can help me? It's absurd,
Impossible, for me to rate the word so highly
I must try to say it differently
If I'm truly inspired by the Spirit. I find
I've written here: 'In the Beginning was the Mind'.
Let me consider that first sentence,
So my pen won't run on in advance!
Is it Mind that works and creates what's ours?
It should say: 'In the beginning was the Power!'
Yet even while I write the words down,
I'm warned: I'm no closer with these I've found.
The Spirit helps me! I have it now, intact.
And firmly write: 'In the Beginning was the Act!' (Verses 1224-1236).

۷۔ علامہ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال (فارسی)، ص ۱۸۔

۸۔ علامہ محمد اقبال، مثنوی اسرارِ خودی، 'دیباچہ'، یونین سٹیم پریس، لاہور، اشاعت اول ۱۹۱۵ئ، ص: ل۔

9. Francis Herbert Bradley, (30 January 1846 - 18 September 1924), Appearance and Reality (1893), London: S. Sonnenschein; New York: Macmillan, 1916.

10- S. H. Razzaqi, *Discourses of Iqbal*, p.207-212.

۱۱۔ علامہ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال (فارسی)، اسرارِ خودی، غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۹۰ئ۔

12- S. H. Razzaqi, *Discourses of Iqbal*, p. 207-212.

13- L A Sherwani, Speeches, witings and Statements of Iqbal, IAP, Lahore, 2009, p.77

14- S. H. Razzaqi, *Discourses of Iqbal*, p. 207-212.

15- Alexander, Samuel (1859-1938) , *Space, time, and deity: the Gifford lectures at Glasgow*, 1916-1918, Published in 1920, Reprinted by Bloomsbury Academic, 2003

16. Mackenzie, John Stuart (1860-1935), An introduction to social philosophy, Glasgow, J. Maclehose & Sons, 1895.

17- S. A. Vahid, *Thoughts and Reflections of Iqbal*, p. 95.

18- Ibid, p. 101.

19- Ibid, p. 101, 102.

20. I have discussed the subject of Sufism in a more scientific manner, and have attempted to bring out the intellectual conditions which necessitated such a phenomenon. In opposition, therefore, to the generally accepted view I have tried to maintain that Sufism is a necessary product of the play of various intellectual and moral forces which would necessarily awaken the slumbering soul to a higher ideal of life. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 11)

۲۱۔ علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (اردو)، بانگ درا، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۰ئ، ص ۲۷۲، ۲۷۵۔

۲۲۔ علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (اردو)، ص ۶۳۸۔

۲۳۔ ایضاً، ص ۵۵۰۔

۲۴۔ ایضاً، ص ۵۷۰۔

۲۵۔ علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، ص ۱۰۰۳۔

۲۶۔ ایضاً، ص ۲۳۰۔

۲۷۔ ایضاً، ص ۵۶۱۔

28. The activity of God, then, consists only in making the atom perceptible. The properties of the atom flow from its own nature. A stone thrown up falls down on account of its own indwelling property. "God", says Al 'Attar of Basra and Bishr Ibn al Mu'tamir, "did not create colour, length, breadth, taste or smell-all these are activities of bodies themselves. Even the number of things in the Universe is not known to God. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 56)

۲۹۔ علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، ص ۴۶۸۔

30. The essense of the soul consists in the power of perceiving a number of objects at one and the same moment of time. But it may be objected that the soul-principle may be either material in its essence, or a function of matter. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 43)

31. The soul can conceive certain propositions which have no connection with the sense data. The senses, for instance, cannot perceive that two contradictories cannot exist together. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 45)

32. The soul, according to Al Ghazali, perceives things. But perception as an attribute can exist only in a substance or essence which is absolutely free from all the attributes of body. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 70)

۳۳۔ علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، ص ۵۴۰-۵۴۲

۳۴۔ ایضاً، ص ۵۴۳-۵۴۵

35. Allama M. Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p. 55.

36. the atom of the Rationalist possesses an independent objective reality; that of the Ash'arite is a fleeting moment of Divine Will. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 71)

37. The ultimate principle of all existence is "Nur-i-Qahir" the Primal Absolute Light whose essential nature consists in perpetual illumination. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 109)

38. The process of creation. What is the cause of this immense diversity which meets us on all sides? How could the many be created by one? When, says the Philosopher, one cause produces a number of different effects, their multiplicity may depend on any of the following reasons :

    1. The cause may have various powers. Man, for instance, being a combination of various elements and powers, may be the cause of various actions.

    2. The cause may use various means to produce a variety of effects.

    3. The cause may work upon a variety of material. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 41)

39. Allama M. Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia*, p.71

۴۰۔ علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، ص ۵۶۷

41- It would, therefore, be evident that the secret of the vitality of Sufism is the complete view of human nature upon which it is based. It has survived orthodox persecutions and political revolutions, because it appeals to human nature in its entirety; and, while it concentrates its interest chiefly in a life of self-denial, it allows free play to the speculative tendency as well. (Allama M. Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia*, Sang-e-Meel Publications, Lahore, 2004, p.95-96)

42. It was, however, principally the actual life of the Christian hermit rather than his religious ideas, that exercised the greatest fascination over the minds of early Islamic saints whose complete unworldliness, though extremely charming in itself, is, I believe, quite contrary to the spirit of lslam. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 93)

43. It must, however, be remembered that some later Sufi fraternities (e.g. Naqshbandi) devised, or rather borrowed from the Indian Vedantist, other means of, bringing about this Realisation. They taught, imitating the Hindu doctrine of Kundalini, that there are six great centres of light of various colours in the body of man. It is the object of the Sufi to make them move, or to use the technical word, "current", by certain methods of meditation, and eventually to realise, amidst the apparent diversity of colours, the fundamental colourless light which makes everything visible, and is itself invisible. The continual movement of these centres of light through the body, and the final realisation of their identity, which results from putting the atoms of the body into definite courses of motion by slow repetition of the various names of God and other mysterious expressions, illuminates the whole body of the Sufi; and the perception of the same illumination in the external world completely extinguishes the sense of "otherness". (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 98)

44. Such methods of contemplation are quite un-Islamic in character, and the higher Sufis do not attach any importance to them. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 98)

45. The combination of primary substances produced the mineral kingdom, the lowest form of life. A higher stage of evolution is reached in the vegetable kingdom. The first to appear is spontaneous grass then plants and various kinds of trees, some of which touch the border land of animal kingdom, in so far as they manifest certain animal characteristics. Intermediary between the vegetable kingdom and the animal kingdom there is a certain form of life which is neither animal nor vegetable, but shares the characteristics of both (e.g., coral). The first step beyond this intermediary stage of life, is the development of the power of movement, and the

sense of touch in tiny worms which crawl upon the earth. The sense of touch, owing to the process of differentiation, develops other forms of sense, until we reach the plane of higher animals in which intelligence begins to manifest itself in an ascending scale. Humanity is touched in the ape which undergoes further development, and gradually develops erect stature and power of understanding similar to man. Here animality ends and humanity begins. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 42-43)

46. I venture to quote this famous passage in order to show how successfully the poet anticipates the modern concept of evolution, which he regarded as the realistic side of his Idealism. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 102)

47. But the Sufi holds that the mere transformation of will or understanding will not bring peace; we should bring about the transformation of both by a complete transformation of feeling, of which will and understanding are only specialised forms. His message to the individual is "Love all, and forget your own individuality in doing good to others." (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 95)

48. These are some of the chief verses out of which the various Sufi commentators develop pantheistic views of the Universe. They enumerate the following four stages of spiritual training through which the soul-the order or reason of the Primal Light ("Say that the soul is the order or reason of God.") has to pass, if it desires to rise above the common herd, and realise its union or identity with the ultimate source of all things:

(1) Belief in the Unseen.

(2) Search after the Unseen. The spirit of inquiry leaves its slumber by observing the marvellous phenomena of nature. "Look at the camel how it is created; the skies how they are exalted; the mountains how they are unshakeably fixed."

(3) The knowledge of the Unseen. This comes, as we have indicated above, by looking into the depths of our own soul.

(4) The Realisation. This results, according to the higher Sufism from the constant practice of Justice and Charity (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 97-98)

49. Allama M. Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p. 143.

۵۰۔ علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، ص ۱۰۲۵

51. He examined afterwards, all the various claimants of "Certain Knowledge" and finally found it in Sufism. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 70)

52. "Wooden-legged" Rationalism, as the Sufi called it, speaks its last word in the sceptic Al Ghazali, whose restless soul, after long and hopeless wanderings in the desolate sands of dry intellectualism, found its final halting place in the still deep of human emotion. His scepticism is directed more to substantiate the necessity of a higher source of knowledge than merely to defend the dogma of Islamic Theology, and, therefore, marks the quiet victory of Sufism over all the rival speculative tendencies of the time. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 71-72)

53. The Ash'arite, however, starting with the supposetion that cause and effect must be similar, could not share the orthodox view, and taught that the idea of power is meaningless, and that we know nothing but floating impressions, the phenomenal order of which is determined by God. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 69)

54. The physical eye sees only the external manifestation of the Absolute or Real light. There is an internal eye in the heart of man which, unlike the physical eye, sees itself as other things, an eye which goes beyond the finite, and pierces the veil of manifestation. (*The Development of*

Metaphysics in Persia, p. 72)

55. The sceptical tendencies of Islamic Rationalism which found an early expression in the poems of Bashsh"r Ibn Burd the blind Persian sceptic who deified fire, and scoffed at all.1 non persian modes of thought. The germs of Scepticism latent in Rationalism ultimately necessitated an appeal to a superintellectual source of knowledge which asserted itself in the Risala of Al Qushairi (986). In our own times the negative results of Kant's Critique of Pure Reason drove Jacobi and Schleiermacher to base faith on the feeling of the reality of the ideal; and to the 19th Century sceptic Wordsworth uncovered that mysterious state of mind "in which we grow all spirit and see into the life of things". (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 91)

56. Avicenna defines "Love" as the appreciation of Beauty, and from the standpoint of this definition he explains that there are three categories of being:
1. Things that are at the highest point of perfection.
2. Things that are at the lowest point of perfection.
3. Things that stand between the two poles of perfection. But the third category has no real existence; since there are things that have already attained the acme of perfection, and there are others still progressing towards perfection. This striving for the ideal is love's movement towards beauty which, according to Avicenna, is identical with perfection. Beneath the visible evolution of forms is the force of love which actualises all striving, movement, progress. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 46)

57. The tendency of the force of love is to centralise itself in the vegetable kindom, it attains a higher degree of unity or centralisation; though the soul still lacks that unity of action which it attains afterwards. The processes of the vegetative soul are:
(a) Assimilation.
(b) Growth.
(c) Reproduction.
These processes, however, are nothing more than so many manifestations of love. Assimilation indicates attraction and transformation of what is external into what is internal. Growth is love of achieving more and more harmony of parts; and reproduction means perpetuation of the kind, which is only another phase of love. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 46-47)

58. All things are moving towards the first Beloved the Eternal Beauty. The worth of a thing is decided by its nearness to, or distance from, this ultimate principle. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 47)

59. As we know more and more of the nature of things, we are brought closer and closer to the world of light; and the love of that world becomes more and more intense. The stages of spiritual development are infinite, since the degrees of love are infinite. The principal stages, however, are as follows:
(1) The stage of "*I*". In this stage feeling of' personality is most predominant, and the spring of human action is generally selfishness.
(2) The stage of "*Thou art not*". Complete absorption in one's own deep self to the entire forgetfulness of everything external.
(3) The stage of "*I am not*". This stage is the necessary result of the second.
(4) The stage of "*Thou art*". The absolute negation of "*I*", and the affirmation of "Thou", which means complete resignation to the will of God.
(5) The stage of "*I am not; and Thou art not*". The complete negation of both the terms of

thought the state of cosmic consciousness. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 121-122)

60. Diane Collinson, *Fifty Major Philosophers*, Roultedge, New York, 1987, p.99
61. Allama Muhammad Iqbal, *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.1
62. Ibid, p.143
63. I have discussed the subject of Sufism in a more scientific manner, and have attempted to bring out the intellectual conditions which necessitated such a phenomenon. In opposition, therefore, to the generally accepted view I have tried to maintain that Sufism is a necessary product of the play of various intellectual and moral forces which would necessarily awaken the slumbering soul to a higher ideal of life. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 11)
64. A careful investigation of Sufi literature shows that Sufism has looked at the Ultimate Reality from three standpoints which, in fact, do not exclude but complement each other. Some Sufis conceive the essential nature of reality as self conscious will, others beauty, others again hold that Reality is essentially Thought, Light or Knowledge. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 99)
65. All feeling of separation, therefore, is ignorance; and all "otherness" is mere appearance, a dream, a shadow- a differentiation born of relation essential to the self recognition of the Absolute. The great prophet of this school is "the excellent Rumi", as Hegel calls him. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 101)
66. I venture to quote this famous passage in order to show how successfully the poet anticipates the modern concept of evolution, which he regarded as the realistic side of his Idealism. (*The Development of Metaphysics in Persia*, P. 102)
67. These are some of the chief verses out of which the various Sufi commentators develop pantheistic views of the Universe. They enumerate the following four stages of spiritual training through which the soul-the order or reason of the Primal Light ("Say that the soul is the order or reason of God.") has to pass, if it desires to rise above the common herd, and realise its union or identity with the ultimate source of all things:

    (1) Belief in the Unseen.

    (2) Search after the Unseen. The spirit of inquiry leaves its slumber by observing the marvellous phenomena of nature. "Look at the camel how it is created; the skies how they are exalted, the mountains how they are unshakeably fixed."

    (3) The knowledge of the Unseen. This comes, as we have indicated above, by looking into the depths of our own soul.

    (4) The Realisation. This results, according to the higher S ufism from the constant practice of Justice and Charity (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 97-98)
68. his (Al-Jili's) view leads him to the most characteristically Hegelian doctrine-identity of thought and being. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 128)
69. In the thirty seventh chapter of the second volume of Insan al Kamil, he clearly says that idea is the stuff of which this universe is made; thought, idea, notion is the material of the structure of nature…… Kant's *Ding an sich* to him is a pure nonentity there is nothing behind the collection of attributes. The attributes are the real things, the material world is but objectification of the Absolute Being; (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 128)
70. (Al-Jili)says that the material world is the thing in itself; it is the "other", the external expression of the thing in itself. The *Ding an sich* and its external expression or the production of its self diremption, are really indentical, though we discriminate between them in order to facilitate our understanding of the universe. ......He says that as long as we do not realise the identity of

attribute and reality, the material world or the world of attributes seems to be a veil; (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 129)

71. God did not create it out of nothing, and holds that the Universe, before its existence as an idea, existed in the self of God. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 138)
72. The Mu'tazila, therefore, denies the separate reality of divine attributes, and declares their absolute identity with the abstract divine Principle. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 54)
73. Rationalists that existence constitutes the very being of the essence. To them, therefore, essence and existence are identical. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 79)
74. The first necessitates the identity of subject and object which is absurd: the second implicates duality in the nature of God which is equally impossible. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 54)
75. He is not a prolific writer like Shaikh Muhy al-Din Ibn 'Arabi whose mode of thought seems to have greatly influenced his teaching. He combined in himself poetical imagination and philosophical genius, but his poetry is no more than a vehicle for his mystical and metaphysical doctrines. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 124)
76. In the first stage of his spiritual progress he meditates on the name, studies nature on which it is sealed; in the second stage he steps into the sphere of the Attribute, and in the third stage enters the sphere of the Essence. It is here that he becomes the Perfect Man; his eye becomes the eye of God, his word the word of God and his life the life of God-participates in the general life of Nature and "sees into the life of things" (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 127)
77. It should be observed how widely he differs from the advocates of the Doctrine of "Maya". He believes that the material world has real existence; it is the outward husk of the real being no doubt, but this outward husk is not the less real. (*The Development of Metaphysics in Persia*, P, 128)
78. The second stage of the spiritual training is what he calls the illumination of the Attribute. This illumination makes the perfect man receive the attributes of God in their real nature in proportion to the power of receptivity possessed by him a fact which classified men according to the magnitude of this light resulting from the illumination. Some men receive illumination from the divine attribute of Life, and thus participate in the soul of the Universe. The effect of this light is soaring in the air, walking on water, changing the magnitude of things (as Christ so often did). In this wise the perfect man receives illumination from all the Divine attributes, crosses the sphere of the name and the attribute, and steps into the domain of the Essence Absolute Existence. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 135)
79. He becomes the paragon of perfection, the object of worship, the preserver of the Universe. He is the point where Man-ness and God-ness become one, and result in the birth of the god man. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 136)
80. How the perfect man reaches this height of spiritual development, the author does not tell us; but he says that at every stage he has peculiar experience in which there is not even a trace of doubt or agitation. The instrument of this experience is what he calls the Qalb (heart), a word very difficult, of definition. He gives a very mystical diagram of the Qalb, and explains it by saying that it is the eye which sees the names, the attributes and the Absolute Being successively. It owes its existence to a mysterious combination of soul and mind; and becomes by its very nature the organ for the recognition of the ultimate realities of existence. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 136)
81. Allama M. Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p. 12, 153.

82. The Universe is not a thing but an act. (*The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p. 41).

۸۳۔ شیخ عبدالقادر جیلانی، فتوح الغیب، مقالہ چہارم، شرح عبدالحق محدث دہلوی، ۱۲۸۱ھ، ص ۱۸۔

۸۴۔ محمد عبدالرحمن چھوروی، مجموعہ صلوات الرسول، ۵۱ گھاٹ فریاد بیگ، سولہ شہر، چاٹگام، ۱۹۸۲ئ، جزو ۲۴، ص:۳۹

۸۵۔ ایضاً، جزو ۲۴، ص:۴۰

86. L A Sherwani, Speeches, witings and Statements of Iqbal, IAP, Lahore, 2009, p.29

ب......ب......